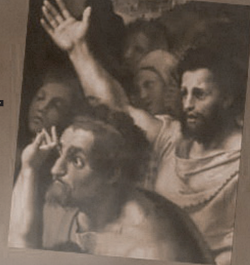


CRISTIAN FLORIN SABĂU



CERCETAREA LUI „ISUS ISTORIC”:

**DE LA H. S. REIMARUS
LA JOSEPH RATZINGER
/BENEDICT AL XVI-LEA**

Cristian Florin Sabău

**CERCETAREA LUI „ISUS ISTORIC”:
DE LA H. S. REIMARUS
LA JOSEPH RATZINGER
/BENEDICT AL XVI-LEA**

Cristian Florin Sabău

**CERCETAREA LUI
„ISUS ISTORIC”:
DE LA H. S. REIMARUS
LA JOSEPH RATZINGER
/BENEDICT AL XVI-LEA**

Cuvânt înainte

PSS Dr. Virgil Bercea

Prefață

Prof. Univ. Dr. Andrei Marga

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Ediția I: e-book la „Presa Universitară Clujeană”,
Cluj-Napoca, 2017.

Pe copertă:

„Schimbarea la Față” (1518-1520)

de Rafael Sanzio, Muzeele Vaticane.

Pe fundalul întregii coperte: detalii ale aceleiași picturi.

ISBN 978-606-37-0218-1

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

Cuprins	5
Indice de Sigle și Abrevieri	10
Cuvânt înainte (PSS Virgil Bercea)	13
Prefață - „O premieră teologică și culturală” (Prof. Univ. Dr. Andrei Marga)	17
Cercetarea lui „Isus istoric”: o tematică complexă și actuală ...	29
1. Ce înseamnă „Isus istoric”?	29
2. Cercetarea asupra lui „Isus istoric”: o retrospectivă scurtă	31
3. Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea: un cercetător al lui „Isus istoric”	34
4. Despre cartea de față	35
5. Actualitatea temei	39
Capitolul I: I-a etapă: <i>The Old Quest</i> (1778-1906) «<i>Leben Jesu Forschung</i>». Opoziția între Isus istoric și dogma hristologică	41
I. 1. Hermann Samuel Reimarus	45
I.1.1. Reconstruirea scopului istoric al lui Isus și al apostolilor	46
I.1.2. Evaluare critică a poziției lui Reimarus	53
I. 2. «Vieți ale lui Isus»	58
I.2.1. Opere ale raționalismului antic	59
I.2.1.1. Johann Jakob Hess	59
I.2.1.2. Franz Volkmar Reinhard	60
I.2.1.3. Johann Gottfried Herder	62
I.2.2. Opere romanțate	64

I.2.2.1. Karl Friedrich Bahrdt	64
I.2.2.2. Karl Heinrich Venturini	70
I.2.2.3. Ernest Renan	72
I.2.2.3.1. Isus în viziunea lui Renan	73
I.2.2.3.2 Structura globală a operei.....	80
I.2.2.3.3. Opera lui Renan în evaluarea schweitzeriană	85
I.2.3. Raționalismul desăvârșit. H. E. G. Paulus	89
I. 3. David Friedrich Strauss	94
I.3.1. Istoria lui Isus între mit, insertii legendare și adevăr	95
I.3.2. Evaluări critice ale operei lui Strauss	106
I. 4. Bruno Bauer	111
I.4.1. O evaluare a surselor evanghelice despre Isus sub semnul reflecției literare	112
I.4.2. Critica schweitzeriană a operei lui Bauer	124
I. 5. Adolf von Harnack (1851-1930)	127
I.5.1. <i>Vita Christi scribi nequit</i>	128
I.5.2. Evaluarea propunerii lui A. von Harnack	136
I.6. William Wrede (1859-1907)	138
I.6.1. Argumentul mesianismului ocultat	139
I.6.2. Critica schweitzeriană a operei lui Wrede	144
I. 7. Albert Schweitzer	147
I.7.1. O operă cu valoare universală	147
I.7.2. Johannes Weiss și „Escatologia ulterioară”	151
I.7.3. Aportul lui Schweitzer	155
I.7.4. Evaluarea lui Schweitzer asupra studiilor catolice	165
I.8. Evaluarea perioadei de cercetări <i>The Old Quest</i>	167

Capitolul II: <i>No Quest</i> (1921-1953). Distanța între Biserică și Isus Istoric	170
II. 1. Anticipări ale intuițiilor bultmanniene:	
Martin Kähler	170
II. 2. Rudolf Bultmann	172
II. 2. 1. Principiile bultmanniene de abordare	173
II. 2. 2. Analiza bultmanniană a izvoarelor evanghelice în metodologia <i>Formgeschichte</i> și procesul de demitologizare	179
II. 2. 3. Reconstruirea ambientului și a universului ideilor lui Isus	178
II. 3. Evaluarea perioadei de cercetări <i>No Quest</i> și a aportului lui Rudolf Bultmann	194
Capitolul III: A II-a etapă – <i>The New/Second Quest</i> - (1953-1985)	
O nouă continuitate între Isus istoric și Hristos-ul kerygmei	199
III. 1. Ernest Käsemann	199
III.1.1. Lansarea unei dezbateri	199
III.1.2. Problema lui Isus istoric	200
III.1.3. Dezvoltări ale dezbaterii	215
III.1.4. Alți autori implicați în dezbateri	223
III. 2. Joachim Jeremias.....	226
III. 3. Günther Bornkamm	232
III. 4. James M. Robinson	237
III. 5. Prezența catolică în dezbateri	242
III.5.1. Poziția Magisteriului catolic față de exegeza scripturistică din prima jumătate a sec. al XX-lea până la Conciliul Vatican II	243
III.5.2. Walter Kasper	248
III.5.3. Edward Schillebeeckx	254

III.5.4. Rudolf Schnackenburg	267
III. 6. Evaluarea perioadei de cercetări	
<i>The Second/New Quest</i>	274
Capitolul IV: A III-a etapă: <i>The Third Quest</i> (1985-...)	
O reînnoită continuitate între	
Isus din Nazaret și Evangheliile	277
IV.1. Anticipări ale unei încadrări iudaice a lui Isus	277
IV. 1. 1. David Flusser	278
IV. 1. 2. Géza Vermes	280
IV. 2. Debutul unor noi perspective	283
IV.2.1. Factorii revenirii la <i>Isus evreu</i>	285
IV.2.2. Dificultăți și ambiguități în noua cercetare	289
IV.2.3. Linii și criterii pentru	
o metodologie comună	295
IV. 3. Autori și contribuții semnificative	303
IV.3.1. O privire generală	303
IV.3.2. E. P. Sanders	308
IV.3.3. John P. Meier	320
IV.3.3.1. Rădăcinile problemei și persoana	321
IV.3.3.2. Mentor, mesaj și miracole	329
IV.3.3.3. Prieteni și adversari	338
IV.3.3.4. Evaluarea operei lui Meier	344
IV.3.4. Giuseppe Barbaglio	346
IV.3.5. Jacques Schlosser	356
IV.3.6. Armand Puig i Tarrech	365
IV.3.7. Organizația <i>Jesus Seminar</i>	378
IV.3.7.1. John Dominic Crossan	389
IV.3.7.2. O evaluare a mișcării americane	
<i>Jesus Seminar</i>	395
IV.4. Evaluarea perioadei de cercetări <i>The Third Quest</i>	397

Capitolul V: „Isus din Nazaret” al Papei Benedict	401
V.1. O operă despre Isus	402
V.2. Un interlocutor al Papei: R. Schnackenburg	413
V.3. Considerații metodologice	416
V.4. <i>Isus</i> în tratarea lui J. Ratzinger/Benedict al XVI-lea	425
V.4.1. „Isus istoric” evidențiat în faptele sale	425
V.4.2. „Isus istoric” evidențiat în cuvintele sale	434
V.5. Receptarea cărții Papei Benedict	444
V.5.1. Recenzii pozitive	445
V.5.1.1. Receptarea operei	
între episcopii catolici	445
V.5.1.2. Receptarea operei între teologii catolici	451
V.5.1.3. Receptarea operei	
în lumea universitară laică	454
V.5.2. Recenzii critice	458
V.5.2.1. Obiecțiile Cardinalului C. M. Martini	
și alte recenzii	458
V.5.2.2. Obiecțiile lui Pierre Gibert	468
V.5.2.3. Obiecțiile lui Paolo Flores D’Arcais	474
VI. Concluzii	478
VII. Epilog	498
VII.1. Isus din Nazaret. Copilăria	499
VII.2. Isus din Nazaret.	
De la intrarea în Ierusalim la Înviere	506
Mulțumiri	519
Bibliografie	524
Indice de nume	536

INDICE DE SIGLE ȘI ABREVIERI

1. Cărți biblice

<i>2Re</i>	Cartea a doua a Regilor
<i>Ps</i>	Cartea Psalmilor
<i>Dn</i>	Cartea profetului Daniel
<i>Mt</i>	Evangelhia după Sfântul Matei
<i>Mc</i>	Evangelhia după Sfântul Marcu
<i>Lc</i>	Evangelhia după Sfântul Luca
<i>In</i>	Evangelhia după Sfântul Ioan
<i>Fap</i>	Faptele Apostolilor
<i>1 Cor</i>	Scrisoarea întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni
<i>2 Cor</i>	Scrisoarea a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni
<i>Evr</i>	Scrisoarea către Evrei
<i>1Pt</i>	Prima scrisoare a Sfântului Petru

2. Documente magisteriale

<i>DV</i>	Constituția dogmatică despre Revelația divină <i>Dei Verbum</i>
<i>DAS</i>	Enciclica Divino Afflante Spiritu

3. Opere

NGCB	Nuovo Grande Commentario Biblico
------	----------------------------------

4. Reviste

ATT	Archivio Teologico Torinese
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium
EVb	Exegetische Versuche und Beisinnungen
RCatT	Revista Catalana de Teologia
RSR	Recherches des Sciences Religieuses
RTL	Revue Theologique de Louvain
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

5. Abrevieri tehnice

apud	la
cap.	capitol
cf.	confer
Ed.	Editura
ID	același autor
Idem	același autor, aceeași operă
Ibidem	același autor, aceeași operă, aceeași
p	pagină/ pagina
pp	paginile
<i>s.a.</i>	sine anno
<i>s.l.</i>	sine loco
sec.	secolul
ș.a.	și alții
vol.	Volumul
Q	Quelle, izvorul evangheliilor sinoptice
și urm	și următoarele.

CUVÂNT ÎNAINTE

Există astăzi diferite tipuri de atitudini, atunci când se pomenește despre Isus. Sunt oameni care - fără să fi abordat niciodată subiectul în mod serios - confirmă existența Lui dintr-un soi de inerție, pentru că „așa li s-a spus”, dar fără să manifeste prin viața lor o astfel de convingere. Există, iarăși, o altă categorie de oameni, care par să fi închis chestiunea în lada de lucruri inutile și neinteresante și o evită constant, cu atitudinea agnostică a celui care - poate fără să fi început vreodată cu seriozitate - a sfârșit căutarea divinului, concluzionând că *nu are rost* și poate nici *sens*. Apoi există - puțini, ce-i drept - atei care neagă sistematic, încercând să găsească argumente, existența divinului și a oricărui semn care să ne conducă spre acesta. Nu în ultimul rând, există aceia care l-au întâlnit - într-un fel sau altul - pe Isus, și care au decis că viața nu are *sens* a fi trăită departe de prezența și de Evanghelia Lui.

La 6 august 2017 Micheline murea de un cancer care i-a scurtat zilele, iar în testamentul pe care l-a lăsat prietenilor și mie, printre ei, scria: „... credința în Isus Hristos mi-a permis să țin capul sus și să nu mă scufund în disperare, în neant; credința în Isus Hristos a fost o lumină în momentele cele mai sumbre din istoria vieții mele; credința în Isus Hristos a fost o forță inexplicabilă atunci când am simțit slăbiciunea; credința în Isus Hristos a fost firul roșu care mi-a permis să regăsesc calea atunci când m-am rătăcit...”.

Comentarii? ...

Isus Hristos, Isus istoric ... cartea de față poate arăta ceva fiecărei categorii de oameni, credincioși sau necredincioși,

practicanți sau indiferenți, bigoți sau zeflemitori: că - departe de a fi o preocupare pentru oameni creduli și naivi -, persoana, existența istorică, faptele și cuvintele lui Isus au ocupat minți inteligente, au suscitât căutări și raționamente, criterii și cărări defel simple ori scontate.

Scopul declarat al cărții părintelui Cristian Sabău este acela de a prezenta și evalua cercetarea, interesul științific și istoric asupra vieții lui Isus, care a debutat în Europa din secolul al XVIII-lea, ajungând în prezent să cuprindă toată lumea. După ce a pornit prin vâlva creată în 1778 de opera lui Reimarus, care a marcat începutul abordării chestiunii vieții lui Isus prin ochelarii teologiei liberale, părintele Sabău parcurge fiecare etapă, pentru a ajunge la recenta trilogie *Isus din Nazaret* al lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea. Studiarea lui *Isus Istoric* a cunoscut diferite faze și a implicat numeroși autori, care și-au adus aportul în diferitele stadii de cercetare a istoricității lui Isus. Cartea de față evaluează fiecare astfel de moment cu ideile și chiar conflictele ori polemicile care l-au caracterizat, ținând seama atât de metodologia istorică ce a fost folosită, precum și de orizontul credinței catolice.

Dacă pe final este inclusă în prezentare opera *Isus din Nazaret* a Papei Benedict al XVI-lea, mai mult decât o simplă parcurgere a conținutului cărților Pontifului, volumul de față încearcă o așezare a acestei contribuții ratzingeriene în contextul mai amplu al tuturor cercetărilor asupra lui *Isus istoric*. Complexitatea acestui demers include atât o analiză a cristologiei propuse de Joseph Ratzinger, cât și o reflecție asupra evoluției cercetărilor menționate.

Părintele Cristian Sabău are marele merit de a fi primul teolog român care publică în limba română o sinteză asupra celor aproape trei secole de cercetări asupra istoricității lui Isus.

Sine ira et studio, sunt trecute în revistă pozițiile critice asumate de teologi, filozofi și exegeți de-a lungul acestui interval. De asemenea, este cel dintâi preot și teolog care face un bilanț al principalelor dezbateri provocate de opera Papei Benedict al XVI-lea, fapt important pentru a cunoaște nivelul și de gradul receptării acestei opere în teologia catolică.

Dacă prima și cea mai importantă misiune a Bisericii este proclamarea *credibilă* a persoanei lui Isus, salut cu bucurie demersul și apariția acestei cărți menită să ne prezinte dezbaterile din jurul existenței Mântuitorului, pentru ca să ne clarifice ideile în apropierea noastră de El, să ne confere argumente și acea limpezime a intelectului de care avem nevoie în întreținerea credinței noastre creștine.

Isus Hristos... istoric... *lumina, forța, firul roșu...* pe calea vieții!

†Virgil Bercea
Episcop

15 august 2017,

în Anul Jubiliar a 225 de ani de la fondarea Seminarului
Teologic orădean,

la aniversarea a 240 de ani de la fondarea
Episcopiei Greco-Catolice de Oradea,

în anul Centenarului aparițiilor Maicii Domnului
de la Fatima.

PREFAȚĂ

O premieră teologică și culturală

De peste două secole cei care se apleacă asupra creștinismului – credincioși, păstori, cercetători – se găsesc în fața unei distincții care a generat o nouă efervescență a interesului pentru cea mai influentă personalitate a istoriei cunoscute: distincția dintre “Isus eschatologic” și “Isus istoric”. Împrejurarea că în lume s-a ajuns la publicarea la fiecare șase ore a unei cărți despre Isus spune ceva, inclusiv despre incitanta distincție.

Acceptarea ei nu este de dintotdeauna și ridică întrebări profunde. Dacă Isus are o istorie, mai poate fi vorba de Mântuitorul înălțat la Ceruri? Oare dacă Isus nu are istorie sau aceasta nu contează, pot fi considerate plauzibile minunile care l-au confirmat ca Fiu al lui Dumnezeu? Cu timpul, întrebările au luat forma unei dileme: dacă “Isus eschatologic” este totul atunci trebuie explicat cum s-a făcut că Dumnezeu și-a trimis Fiul printre oameni spre a le arăta calea mântuirii; dacă “Isus istoric” este totul, atunci trebuie explicat cum a avut loc divinizarea unui om dintre oameni, ceea ce este nu mai puțin anevoios. Ambele alternative întâmpină dificultăți redutabile.

Astăzi suntem după frământări îndelungi în jurul întrebărilor și cu răspunsuri ce scot, totuși, discuția din această dilemă. Deja există o întreagă istorie a temei “Isus istoric” și, desigur, a corelării celor două abordări ale

personalității centrale a creștinismului. Nu se poate scoate din discuție istoria lui Isus, dar abia din perspectiva credinței s-a găsit coerența acestei istorii.

Sunt de părere că, odată cu cercetarea lui “Isus istoric”, un nou capitol s-a deschis în cultura europeană, ale cărui repercusiuni nu sunt nici astăzi încheiate. Explicația este triplă. Componenta istorică ține de însăși structura credinței creștine și orice înnoire obținută prin cercetarea ei are efecte. Pentru cultura europeană, creștinismul nu este o viziune printre altele, ci chiar mediul formării generațiilor, una după alta. În sfârșit, învățătura lui Isus ne privește din dubla poziție a unei surse de anvergură neegalată, dar și a unei interogări adresată condiției de viață a oamenilor. Orice lămurire de fapte istorice are, din fiecare dintre aceste rațiuni, importanță nu doar istorică, ci în viața actuală. Cunoașterea lor este parte indisolubilă a culturii creștine.

De aceea am și inclus un capitol despre “Isus istoric” în volumul meu *Religia în era globalizării* (EFES, Cluj-Napoca, 2005, și Editura Academiei Române, București, 2013) Se știe că filosofi care au reflectat cu succes la nivel universal au simțit mereu nevoia de a se confrunța cu realitatea impunătoare și evoluția creștinismului și au evoluat în interacțiune cu acestea. Ca urmare, atunci când am reconstituit istoria filosofiei de după Kant și Hegel, în volumul *Introducere în filosofia contemporană* (Compania, București, 2016), am inclus momentele de cotitură din abordarea lui Isus în condiționările și tabloul filosofiei. Nu se mai poate reda cu fidelitate istoria filosofiei

contemporane fără a lua în seamă istoria creștinismului și schimbările pe care le-a antrenat cercetarea lui “Isus istoric”.

De mult se simțea nevoia unui studiu în România asupra lui “Isus istoric”. El vine târziu nu numai aici, dar important este că s-a făcut acest pas pe care nu putem să nu îl socotim un eveniment teologic și cultural de mare importanță. Mulți au avut impresia că aducând în discuție istoricitatea lui Isus ar scădea bazele credinței în mesajul său. Această impresie s-a erodat, iar acum știm prea bine că însuși creștinismul câștigă dacă este dezvoltat, la distanță de bigoteriile de toate felurile, mistice și laice, ce umplu lumea, plecând de la propria cultură și în raport cu evoluția și interogațiile lumii.

Cartea de față este primul studiu temeinic profesionalizat asupra lui “Isus istoric” în țara noastră. Cartea părintelui Cristian Florin Sabău, *Cercetarea lui “Isus istoric”: de la H.S. Reimarus la Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea*, are meritul evident de a inaugura o direcție în cultura de la noi – un merit ce nu poate fi subliniat de ajuns. Cineva cu pregătire teologică, dar o pregătire deschisă spre cultura timpului, cineva care a fost în contact cu centre puternice de cercetare, în primul rând cu Roma, și cu documentele reunite acolo, cineva cu mintea clară și fără aprehensiuni, abordează acum un capitol devenit caracteristic al teologiei și culturii contemporane.

Se poate spune mai mult, căci inaugurarea se face la un nivel remarcabil – prin examinarea monumentalei monografii *Isus din Nazaret*, a lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea, pe fondul evoluției cercetării lui “Isus istoric”. Reperele sunt asigurate de Albert Schweizer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906), Joachim Gnilka (*Jesus of Nazareth. Message and History*, 1994), Giuseppe Segalla (*La ricerca del Gesù storico*, 2010), care au dat tabloul cuprinzător al cercetărilor și servesc la alcătuirea tabloului general. Din cartea lui Cristian Florin Sabău fiecare se alege cu propuneri de distincții și cunoștințe și poate învăța – ceea ce este menirea unei cărți. Căci autorul, informat privind stadiul discuției internaționale, ia pe cont propriu tema și o duce la o tratare personală, argumentată. Iată o seamă dintre contribuțiile sale.

Pe bună dreptate, Cristian Florin Sabău generalizează observații acumulate de cercetători și distinge “Isus real”, “Isus istoric”, “Isus al istoricilor”. Sub primul termen el are în vedere “persoana lui Isus în globalitatea ei, în viața de zi cu zi”. Cristian Florin Sabău acceptă că aceasta nu ne mai poate fi cunoscută. Nu cunoaștem, bunăoară, nici din principala sursă, care rămân *Evangheliile*, nici măcar chipul tânărului cu însușiri extraordinar de impresionante din Nazareth, care s-a ridicat pe cea mai înaltă treaptă a umanității. În acest sens, aş adăuga imediat, Rudolf Bultmann pare să fi avut dreptate când acuza precaritatea izvoarelor, iar o biografie a lui Isus nu mai este posibilă.

Sub al doilea termen, "Isus istoric", este Isus așa cum ni-l prezintă izvoarele scripturale, arheologice și de orice altă natură, pe care le folosește istoricul. Aceasta este chiar obiectul cercetării întreprinse de Cristian Florin Sabău. Al treilea este Isus așa cum l-au văzut diverși istorici în efortul de a trece dincolo de "vălul dogmatic" pe care biserica l-a apărut de a lungul secolelor. La acest Isus al istoricilor, adaug, a reacționat Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea, care a acuzat, în noi contexte ale contemporaneității, subiectivizarea și relativizarea figurii lui Isus. Desigur, Isus în ipostaza de "Hristos al credinței" rămâne fundamental.

Valorificând observații ale lui Albert Schweitzer și Urs von Balthasar, Cristian Florin Sabău circumscrie cu precizie pragul pe care cercetarea lui "Isus istoric" l-a creat. Dacă, de pildă, și în secolul al XVII-lea, Osiander argumenta că izvoarele despre Isus vorbesc de aceleași fapte, încât nu pot să fie decât adevărate, iar cei care scriau despre Isus vorbeau fără reținere de miracole, raționalismul ce a ocupat tot mai mult scena și curentul "religiei naturale" au schimbat premisele abordării lui Isus. Ruptura avea să se producă cu Reimarus, care a propus neașteptat delimitarea între redarea tradițională a lui Isus și cea care este atestată de date istorice. Odată cu manuscrisul profesorului de limbi orientale, editat parțial de Lessing începând cu 1774, a devenit public faptul că "pentru întâia oară un istoric era pe deplin familiarizat cu izvoarele și înfăptuia un studiu critic al acestora și al tradițiilor pe care izvoarele au conturat-o". A fost din prima clipă limpede că reducerea

mesajului lui Isus la cel al unui mesia politic în viața evreilor de atunci era discutabilă, Isus ținând în mod evident mult mai departe. Dar nu acest aspect era important, ci noua abordare a lui Isus, cea de pe baze istorice, care face din lucrarea lui Reimarus o altă „operă neegalată a culturii universale”, cum spunea Albert Schweizer pe bună dreptate. Reconstrucția acțiunii lui Isus și a discipolilor săi și observarea soluțiilor adoptate în diferite momente au fost esențiale și durabile.

Cu minuție și perspicacitate, Cristian Florin Sabău reconstruiește, la rândul său, sușul cercetărilor până în anii noștri și delimitează marile etape ale cercetării lui „Isus istoric”, cu contribuțiile și lacunele lor, pentru a putea înțelege și evalua monografia lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea. Chiar dacă Reimarus nu a avut discipoli, un val de „vieți ale lui Isus” aveau să urmeze. Cartea lui Cristian Florin Sabău le trece în revistă pe cele dătătoare de ton pe plan internațional, cum a fost, de pildă cea elaborată de Herder (*Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern ersten Evangelien*, 1786) Acesta a atras cel dintâi atenția asupra a ceea ce particularizează *Evanghelia după Ioan* în raport cu *Evangheliile* lui Marcu, Matei, Luca și a remarcat faptul că evangheliile sunt nu istorie pură, ci scrieri rezultate dintr-o angajare. Cristian Florin Sabău se oprește cu caracterizări importante asupra „vieților romanțate ale lui Isus”, culminând cu cea a lui Ernst Renan. El consacră analize pătrunzătoare momentului în care

David Strauss pune problema distincției între legendă și adevăr (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835) și celui în care Bruno Bauer supune unei evaluări riguroase sursele evangheliilor și relația cu literatura.

Prima etapă a cercetării lui „Isus istoric” este cea a redărilor de date istorice nutrite de preocuparea reidentificării lui Isus, adeseori în pofida dogmei cristologice consacrate. Ea urcă până în 1921 și culminează cu efortul lui Adolf von Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 1901) de a elibera mesajul creștin de dogmă și de a elucida constituirea acesteia. Acesta are meritul de fi lansat cercetarea lui Isus pe o direcție ce pune capăt unei preluări naive a tradiției.

Această etapă a dat însă mai mult versiuni variate ale lui Isus, fără un tablou satisfăcător. Cauzele au fost în principal două: s-a vrut accesul la „Isus real” în vreme ce izvoarele erau și insuficiente și alterate în luptele timpului, iar fragmentele nu au putut fi unite într-o imagine concludentă. De aceea, a doua etapă în evoluția cercetării lui „Isus istoric” a însemnat o altă distanțare a bisericii de „Isus istoric”, opera lui Rudolf Bultmann (începând cu *Jesus*, 1926) fiind edificatoare. Cristian Florin Sabău se oprește cu atenție asupra acesteia, ca prelungire a celebrei distincții introduse de Martin Kähler, între redarea istorică factualizată (*histoire*) și redarea faptelor împreună cu semnificarea lor (*geschichtlich*), și subliniază adâncimea reactualizării nu atât a istoriei lui Isus, cât a ceea ce a

propovăduit și a fost transmis de apostoli. Invocând, de altfel, afirmația apostolului Pavel, după care nu istoria lui Isus, ci învățătura lui trebuie să conteze, teologia kerygmei a lui Rudolf Bultmann a pus în discuție, ca îndoielnice, cercetările din sfera lui „Isus istoric” și a întreținut un semn de întrebare în ceea ce privește siguranța surselor. Ea nu a putut oferi, însă, mai mult decât blocarea unei cercetări sau măcar desconsiderarea ei ca ceva fără relevanță teologică, și a trebuit să fie depășită, la rândul ei.

A treia etapă a abordării lui „Isus istoric”, ce începe în 1953, este inaugurată de Ernst Käsemann cu celebra sa conferință de detașare de Rudolf Bultmann, în care spune că kerygma nu este antagonică cu datele istorice, ci le presupune. Chiar natura kerygmei pretinde studiul istoric al izvoarelor. Cu aceasta se relansează cercetările consacrate lui „Isus istoric”, la care participă cu scrieri majore multe personalități teologice de prim plan.

Pe terenul cercetării au intrat, în urma unor enciclici ce urcă în trecut la diverși papi și mai ales după Vatican II, o seamă de cercetători catolici. Walter Kasper (*Jesus der Christus*, 1974), Eduard Schillebeeckx (*Jesus: An Experiment in Christology*, 1974), Rudolf Schnackenburg (*Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 1998) au devenit dintre cei mai notorii. Cercetarea lui „Isus istoric” capătă acum, în noua etapă, lărgime. Se repetă, însă, fie și în formă atenuată, ceea ce rabinul Leo Baeck obiecta lui von Harnack: trecerea sub tăcere sau măcar slăbirea legăturii lui

Isus cu iudaismul în vreme ce se pune accent hotărâtor pe kerygma.

A patra etapă a cercetării lui „Isus istoric” are printre purtătorii principali o seamă de cercetători evrei care au făcut epocă. Este vorba de Joseph Klausner (*Jesus von Nazareth*, 1921), care îl reintegrează pe Isus iudaismului arătând că etica lui este iudaică, de David Flusser (*Jesus*, 1965) care îl privește pe Isus în ambientul iudaic și arată că nu există vreo opoziție a lui Isus față de iudaism, și de Geza Vermes (*Jesus and the World of Judaism*, 1983), care îl socotește pe Isus parte a iudaismului, în mod exact un hasid. În cristologie s-a pus capăt denigrării tradiționale a iudaismului și s-a putut trece la o abordare mai ferită de clișee ale tradiției a lui Isus.

Pe fondul amplificării studiilor iudaice, s-a restabilit continuitatea de la Isus din Nazaret la *Evanghelii* și o nouă imagine asupra lui Isus își face loc, într-un efort de a se depăși simultan istorizanta primă etapă și dezistorizanta etapă a doua a cercetării lui „Isus istoric”. Treptat s-a găsit noua cheie pentru a lămuri istoria cunoscută a lui Isus – “Isus evreul”, pe care o consacră noi cercetători, în prim plan intrând cei anglo-americani. Cercetările lui Ed Parish Sanders (*Jesus and Judaism*, 1985) au fost un punct de plecare prin propunerea de a se trece la istorie fără prealabile, o istorie lărgită spre a putea prelua și viața spirituală a oamenilor, și prin rezultatul major: un Isus integrat poporului său, proba fiind însăși faptele sale.

Pe teren a intrat prolificul program american *Jesus Seminar*, inițiat de R. W. Funk, Stephen Patterson, Marcus J. Borg (*Jesus. A New Vision*, 1987), James H. Charlesworth (*Jesus within Judaism*, 1989), John Dominic Crossan (*The Historical Jesus*, 1991), Paula Fredricksen (*Jesus of Nazareth, King of Jews*, 1999) și alți autori contribuie hotărâtor la compunerea scenei discuțiilor actuale. Italianul Giuseppe Barbaglio (*Gesu ebreo di Galileea. Indagine storico*, 1999) și catalanul Armand Puig i Tarech (*Jesus. Un perfil biogrific*, 2004) au intrat și ei în prima linie a cercetării lui „Isus istoric” din zilele noastre. John Paul Meier a adus la zi întreaga discuție (*A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesu*, 1991-2016, cinci volume) sub aspectul izvoarelor canonice și necanonice și al metodei. Peste nuanțe de abordare, Isus a fost readus, printr-o nouă reprezentare, în mediul vieții culturale a timpului său și a unei diversități de căutări și inițiative.

Obiecția care se aduce tot mai frecvent acestei etape prodigioase în cercetarea lui „Isus istoric” este că oferă un tablou extrem de diversificat al situațiilor de viață care l-au implicat pe Isus, ceea ce este un merit, dar nu mai izbutește să lămurească întregul. Ceea ce-i lipsește este perspectiva holistă. La nivelul anului 2000, scena era pregătită, cum au arătat cei mai importanți specialiști ai momentului, pentru „abordarea iudaică” a persoanei istorice a lui Isus și pentru o nouă etapă a cercetărilor, care să ducă la „o nouă înțelegere a lui Isus cel autentic”, printr-o foarte probabilă

reorientare spre reînnoirea explorării religiei pe care Isus a lăsat-o în urma sa în cultura iudeo-creștină.

În acest context a intervenit Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea cu reinterpretarea lui Isus din extinsa monografie *Jesus von Nazareth* (2007-2012). Aici se ia programatic distanță de numeroasele „fotografii” realizate de diversa și în bună măsură subiectiva literatură ce a proliferat în jurul lui „Isus istoric”. Depășirea relativismului pe acest plan se atinge prin re apropierea lui „Isus istoric” de „Hristos al credinței”. O familiaritate greu de egalat cu scrierile trecutului, dar și cu sensibilitățile actuale și nevoile resimțite în Europa, i-au asigurat o bază singulară lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea pentru a da o monografie foarte profilată, ce propune o nouă reflecție metodologică și interpretări noi. Reflecția este condusă de ideea generală după care „metoda istorico-critică” ni-l poate reda pe Isus, și trebuie susținută în eforturile ei, dar nu-l poate capta pe Hristos-ul din el. Interpretarea are ca nucleu teza după care centrul vieții și acțiunii lui Isus a fost „comuniunea cu Tatăl”, de la care se cuvine plecat în orice abordare. Și reflecția metodologică și interpretarea sunt explicit oferite de Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea, dincolo de exercitarea pontificatului și a răspunderilor maxime pe care acesta le include spre examinare critică celor interesați să contribuie la elucidarea practic inepuizabilei personalități a lui Isus Hristos.

Istoria nu se încheie, dar ea trebuie să ancoreze în timpul prezent. Cristian Florin Sabău examinează pe larg concepția lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea asupra lui Isus istoric și reacțiile pe care le-a stârnit. În cele din urmă el dă însă mai mult decât această examinare – un tablou edificator al cercetării de sub titlul de „Isus istoric”. Este un tablou al întregii lungimi a acestei cercetări, dar, prin numeroasele micromonografii pe care le realizează pe autori și scrieri de cotitură, și un tablou lămuritor al problemelor și soluțiilor puse în joc. Până acum, puțini teologi s-au încumetat pe terenul temei “Isus istoric”, iar la noi Cristian Florin Sabău realizează în bună măsură o premieră. Și mai puțini se încumetă să articuleze tabloul evoluției temei. Tot mai rar o lucrare la noi este relativ complet documentată în subiect. Și din aceste puncte de vedere, Cristian Florin Sabău iese în mod benefic din rânduri, cu profit pentru temă, pentru el și pentru cultura din jur.

Andrei Marga

15 august 2017.

I. CERCETAREA LUI „ISUS ISTORIC”: O TEMATICĂ COMPLEXĂ ȘI ACTUALĂ

În primăvara anului 2007, odată cu a optzecea sa aniversare și cu împlinirea a doi ani de pontificat, Papa Benedict al XVI-lea a oferit lumii o carte despre Isus din Nazaret. Pontiful însuși a intenționat editarea acestei cărți nu ca un act magisterial, ci ca o concretizare a reflecțiilor sale personale asupra vieții lui Isus.

În istoria teologiei, faptul de a scrie cărți despre Isus și despre viața sa are rădăcini mai vechi. Isus a fost întotdeauna centrul reflecției creștine, însă în secolul al XVIII-lea a debutat în Europa un curent amplu de cercetare a istoriei Nazarineanului, curent ce încerca să aplice criteriile unui sever discernământ istoric.

1. Ce înseamnă „Isus istoric”?

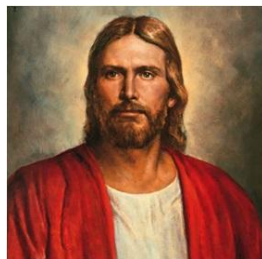
Înainte de a intra în miezul problemelor, se cuvine să facem o distincție terminologică, pentru ca atunci când începem să lecturăm, să știm cu adevărat la ce anume se referă terminologia acestei cărți. Ne vom lăsa ajutați de prelucrarea unei imagini, pentru ca totul să rezulte mai lesne de înțeles.



Cine este Isus și cum putem ajunge în mod științific la El? Când vorbim despre **ISUS REAL**, ne referim la persoana Sa în toată globalitatea ei, la ceea ce Isus a făcut, a gândit moment de moment în viața Lui, luată în toată extinderea anilor pe care i-a trăit. La această fizionomie a lui Isus noi *nu mai putem ajunge*: în evanghelii nu ni se spune nici măcar cum arăta Isus, ci posedăm

doar câteva informații despre începutul existenței sale și alte câteva despre ultimii săi ani. Restul ne este cu totul necunoscut! *În imagine chipul lui Isus lipsește cu totul, rămânând doar un contur vag al fizionomiei sale.*

Spunând **ISUS ISTORIC** ne referim la acel nivel de informație pe care îl putem atinge prin intermediul studiului istoric aplicat asupra izvoarelor (evangelii, scrieri istorice contemporane Lui), asupra contextului în care a trăit, asupra limbii vorbite de către El, asupra informațiilor arheologice, socio-politico-economice ale spațiului în care El a trăit, asupra mentalităților vremii, șamd.



Ca să evităm confuzii, vom introduce și o a treia distincție: **ISUS AL ISTORICILOR**. În acest caz ne referim la toate rezultatele (și vom vedea cât vor fi de numeroase și chiar contradictorii!) la care, de-a lungul secolelor, au ajuns feluriți cercetători. Trebuie subliniat faptul că credința noastră nu se bazează pe concluziile istoricilor, ci pe Revelație: rezultatele la care aceștia ajung rămân dependente de argumentările adoptate și nu pot nicicând să constituie o negare a unor adevăruri de credință, care se situează pe un alt plan, adică meta-istoric. *În imagine, lui Isus i-a fost decupată aureola. Este simbolul figurii Nazarineanului în abordarea căruia istoricii au pretins că pot trece dincolo de „vălul dogmatic” pe care Biserica l-a așezat pe chipul Lui, studiu ce nu poate servi în consolidarea credinței creștine.*



În România nu s-a prea auzit vorbindu-se despre toate aceste dezbatări. Cu toate acestea, teologul Albert Schweitzer considera că „studiul asupra vieții lui Isus a constituit pentru teologie o școală a onestității. Lumea nu văzuse încă și nu va mai vedea niciodată o luptă atât de dureroasă și plină de renunțări față de adevăr precum a fost aceea închisă în *viețile lui Isus* din ultimele sute de ani”. Să precizăm mai bine despre ce este vorba.

2. Cercetarea asupra lui „Isus istoric”: o retrospectivă scurtă

Unul dintre marile fenomene care au înfierbântat mințile europene cu începuturi din secolul al XVIII-lea a fost, așadar, cercetarea asupra lui *Isus istoric*. Atunci când în 1778, manuscrisul lui Reimarus a fost publicat postum, conținând o interpretare globală adusă evangheliilor ce contrasta radical felul obișnuit în care toate acele lucruri fuseseră receptate și analizate de veacuri, s-a pornit un val inimaginabil de curiozitate legat de această temă. Era ca și cum cineva deschisese o cutie a Pandorei, iar lumea se trezea ca dintr-o vrajă. Putem spune astăzi, privind retrospectiv, mai degrabă că lumea se trezea în interiorul unei vrăji, subjugată cu totul de mirajul de a și-l putea reprezenta pe Isus, deoarece, ceea ce a urmat după 1778 a fost ca o obsesie, o idee fixă ce a învâpăiat multe minți.

Au început să fie publicate o sumedenie de opere despre Isus. Cartea lui Reimarus dăduse un apetit parcă insatiable pentru această temă, iar dacă el demonstrase că Isus putea fi apreciat *altfel* decât se făcuse până atunci, această idee a fost preluată de către mulți ca o adevărată datorie de pus în practică. De atunci încolo s-au succedat multe idei, felurite curente, mii de pagini, toate realizând portrete -în realitate- foarte diferite ale

lui Isus. O carte o contrasta pe cealaltă, una ducea înainte achizițiile și intuițiile celei dintâi.

La începutul secolului al XX-lea a avut loc un moment de impas, pentru că teologul protestant Albert Schweitzer sesizase că toată avalanșa de scrieri nu producea altceva decât rezultate contradictorii. Îngenuncheată fiind și de cele două războaie mondiale, prima jumătate a secolului trecut a conținut cu vechiul entuziasm. Rănile pe care le purta acum în trup îi înfrânau avântul, socotind că avea nevoie de un *altfel* de Isus: poate unul mai moderat, unul ceva mai sobru.

Și un astfel de chip nu a întârziat să apară: l-a zugrăvit Rudolf Bultmann, provenind dintr-o atitudine dialectică față de gândirea teologică a momentului. Împotriva tuturor acelor care până atunci se încumetaseră să vorbească despre Isus, Bultmann a luat act de faptul că prea multa vorbărie era inconsistentă, pentru că erau inconsistente, de fapt, sursele de informare asupra Profetului din Nazaret. Fără a căuta să-l descrie în amănunt, Bultmann a încercat doar să înțeleagă sensul cuvintelor și al predicilor acestuia, cel puțin în modul în care contemporanii săi le recepționaseră acum două mii de ani. Se vehiculau așadar frânturi din cuvintele lui, însă peste El și peste faptele sale se așternuse tăcerea.

O tăcere care pentru mulți era grea. Atunci, Käsemann și alții alături de el, a reîncercat să învie ceva din speranța că asupra Lui se mai putea cunoaște câte ceva, fără a se limita la a-i selecționa timid niște cuvinte, în încercarea de a scutura îndelung scrierile evanghelice ca să mai cadă ceva.

A început un nou entuziasm. S-a crezut iarăși că era posibil să se scrie despre El, însă nu ca în primele vremuri: domina oricum o stare de prudență, iar din existența Sa era luat doar ceea ce El făcuse eclatant, ieșind în evidență față de toți

contemporanii săi ori față de ideile Bisericii care avea să îi urmeze.

În ultimii treizeci de ani, în schimb, a crescut încrederea oamenilor că puteau să ajungă să-l cunoască pe Isus, așa cum El a fost. S-a pornit în întâmpinarea Lui nu doar prin scotocirea exegetică a textelor din Evanghelii: au contribuit felurite alte științe care, privind către El, păreau să aibă acum pentru întâia oară lucruri interesante de spus. Din această colaborare, au început să iasă informații inedite despre Nazarinean.

Cercetarea lui *Isus istoric* a furnizat cu adevărat o bibliografie imensă. Fiecare dintre cele patru faze ale acesteia s-a concretizat în numeroase scrieri și apariții editoriale; îndeosebi actualmente, cercetările sunt atât de diversificate, iar de-a lungul lucrării va fi citat studiul lui D. B. Barrett care, acum douăzeci de ani (1997), estima apariția a circa 1600 de volume pe an, fiind deci publicată la fiecare șase ore câte-o carte despre Isus.

Din nefericire, acest interes pentru un studiu temeinic asupra Lui, nu a cuprins, într-o egală măsură, România. Printre numeroșii autori pe care această lucrare îi va examina, doar trei sunt disponibili publicului în limba română (E. Renan, J. Schlosser și A. Puig), între care cel dintâi a fost publicat într-o traducere foarte defectuoasă. Semnalez și mai recent apăruta lucrare ce indică interesul pentru studierea istoricității lui Isus în lumea anglicană, aparținând teologului – episcop emerit Nicholas Thomas Wright¹.

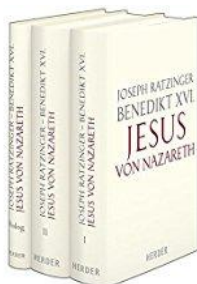
¹ Nicholas Thomas Wright, *Iisus pur și simplu: o nouă viziune despre cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, Ed. Deisis, Sibiu 2015.

3. Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea: un cercetător al lui „Isus istoric”

În anul 2007, Papa Benedict al XVI-lea a publicat, aşadar, o carte despre Isus din Nazaret. Devenită imediat operă în prim-planul atenţiei publice, lucrarea s-a situat în continuitate cu interesul pentru promovarea unei concepţii hristologice anti-reductive pe care actualul Pontif a cultivat-o de-a lungul întregii sale cariere de teolog. Cartea rezultă interesantă din foarte multe puncte de vedere. Înainte de toate, aceasta a apărut, după cum afirmă însuşi Suveranul Pontif, nu ca un act magisterial, ci ca o scriere teologică, ce poate fi analizată, evaluată şi chiar criticată. Chiar dacă volumul acesta nu cuprinde încă prezentarea întregii vieţi a Domnului, Papa a motivat că simţea nevoia existenţei unei tratări serioase şi actuale despre Isus, în vidul spiritual şi cultural pe care lumea îl trăieşte.



*Papa Benedict al XVI-lea
/Joseph Ratzinger*



În anii următori, Benedict al XVI-lea şi-a completat opera, tipărint alte două volume: o trilogie preţioasă, aşadar, care încearcă să prezinte toată viaţa lui Isus! Trilogia Papei Benedict, cu toate cele trei volumele care o alcătuiesc, s-a bucurat de traducerea şi publicarea în limba română.

Dacă Pontiful însuşi amintea în cartea sa determinate studii, care au fost publicate în anii '30 şi apoi '50, s-ar dori -în

acest cadru- lărgirea efectivă a spectrului problemei, arătând modul în care opera ratzingeriană se poate, eventual, încadra în contextul mai amplu, dat de interesele și de cercurile adesea aporetice ale cercetărilor începute în veacul al XVIII-lea pe care le-am amintit. Respectivetele curente au fost marcate de oscilarea între considerarea obiectivității surselor evanghelice pentru conturarea unei fizionomii istorice a lui Isus și de deplina discreditare a acestora ca izvoare plauzibile.

4. Despre cartea de față

Volumul pe care îl țineți în mână s-a născut ca o teză de doctorat pe care autorul a susținut-o către finele anului 2009. Întrucât, la vremea respectivă, văzuse lumina tiparului doar prima parte a trilogiei lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea despre *Isus din Nazaret*, intenția lucrării de față este aceea de a evalua volumul I al Papei Ratzinger, pentru a verifica dacă opera acestuia continuă linia cercetărilor asupra lui *Isus istoric* sau constituie față de aceasta un element de noutate. Între timp, Papa Benedict al XVI-lea a publicat și celelalte două volume, care au apărut inclusiv în limba română. În consecință, chiar dacă teza se ocupa doar de primul volum, am considerat lucru potrivit ca această carte să nu le ignore pe ultimele două. Pentru a nu-i strica totuși structura originală, anexăm la sfârșit, într-un Epilog, o prezentare amănunțită a volumelor II și III.

Ca bibliografie, lucrarea de față se va construi în general pe surse în limbi străine, îndeosebi italiană și franceză, dar nu numai. Există speranța ca prin această tratare, debaterile asupra lui *Isus istoric* să devină și patrimoniu cultural românesc.

Lucrarea va fi structurată în cinci capitole, precedate de către prezenta *Introducere* („Cercetarea asupra lui «Isus istoric»: o tematică complexă și actuală”) și urmate de *Concluzii* și de *Epilog*.

Primele patru capitole urmează împărțirea devenită oarecum tradițională a etapelor cercetării lui Isus istoric. Primul dintre acestea va examina demersurile celei mai vechi etape, denumită și *The Old Quest* („Vechea Căutare”), care a pornit din 1778 cu Reimarus și a sfârșit convențional în 1906, când Albert Schweitzer și-a publicat monumentală *Leben Jesu Forschung* decretând finele cercetărilor liberale.

Cel de-al doilea capitol va fi mai redus ca dimensiuni, tocmai pentru că va prezenta contribuția în materie de studii asupra lui Isus a unui singur autor, Rudolf Bultmann și, marginal, ideile școlii exegetice pe care acesta a instituit-o. Opera lui Bultmann a rămas în istoria specialității ca vocea principală a perioadei denumită *No Quest*, tocmai pentru dezinteresul său voit față de prezentarea lui Isus istoric și scepticismul în considerarea evangheliilor ca surse de informație istorică.

Capitolul al treilea va porni de la conferința din 1953 prin care E. Käsemann a restituit cercetătorilor încrederea în posibilitatea regăsirii în evanghelii a unor informații plauzibile despre Isus, inaugurând faza denumită *The Second/New Quest*. Vor fi luați în examen câțiva dintre principalii exponenți ai acestui curent (J. Jeremias, G. Bornkamm, J. Robinson) și, de asemenea, unii autori care au marcat apropierea ambitus-ului catolic de aceste dezbateri (W. Kasper, E. Schillebeeckx, R. Schnackenburg).

Capitolul al patrulea va aborda faza actuală a studiilor, denumită *The Third Quest*. Dacă începutul acesteia este stabilit convențional în 1985, odată cu publicarea din partea lui E. P. Sanders a volumului *Jesus and the Judaism*, continuarea ei asistă la o adevărată explozie de curente și de idei, între care nu este întotdeauna simplu de individualizat o linie comună ori puncte de vedere unitare. Studiul de față se va ocupa de

prezentarea contribuțiilor câtorva dintre autorii considerați mai serioși (E. P. Sanders, J. P. Meier, G. Barbaglio, J. Schlosser, A. Puig). Cu scop informativ, vor fi trecute în revistă ideile mișcării radicale nord-americe *Jesus Seminar* și, ca reprezentant al acesteia, J. D. Crossan și operele lui, chiar dacă acestea se distanțează ca metodologie și abordare de bună parte a autorilor implicați în *The Third Quest*.

Capitolul al cincilea va examina cartea Papei Benedict al XVI-lea despre Isus din Nazaret. Dacă în introducerea volumului, Suveranul Pontif își localizează studiul într-un întreg itinerar de cercetare asupra credibilității istorice a imaginii lui Isus ce derivă în Evanghelii, se va examina îndeaproape această propunere a sa. Astfel, vor fi trecute în revistă intențiile de bază, metodologia urmată și conținutul efectiv al operei, pentru ca, în final, să se ia în considerare câteva recenzii critice, pozitive sau negative, la adresa acestei opere.

Se afirma în precedență că clasificarea curenților de studii asupra lui Isus istoric va urma o împărțire devenită oarecum tradițională în literatura de specialitate. Menționăm însă că nu este singura².

Metodologic, fiecare capitol va enumera ideile de bază expuse de anumiți exponenți ai respectivului curent, făcând atât o prezentare globală a curentului în sine, cât și evaluarea

² În volumul G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2007³, pp. 15-26, împărțirea fazelor cercetării structurează cinci etape diferite: 1) Sugestiile critice asupra chestiunii lui Isus istoric, între H. S. Reimarus și D. F. Strauss; 2) Optimismul cercetărilor liberale; 3) Căderea cercetării asupra vieții lui Isus (A. Schweitzer, W. Wrede, R. Bultmann); 4) Noua căutare a lui Isus istoric (E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs, H. Braun, G. Ebeling); 5) «Third Quest» asupra lui Isus istoric.

volumelor autorilor abordați individual. Un prim criteriu de aranjare va fi cel tematic și de conținut, însă se va folosi și un criteriu cronologic. Acesta din urmă nu va putea fi întotdeauna urmat, în măsura în care va prevala criteriul de conținut. Astfel, M. Kähler, care din punct de vedere cronologic s-ar situa în *Old Quest*, va fi încadrat în capitolul al doilea (*No Quest*), tocmai pentru că poate fi considerat un anticipator al lui Bultmann. Autorii evrei D. Flusser și G. Vermes nu au fost menționați în curentul *The Second Quest*, căruia îi sunt contemporani, ci la începutul lui *The Third Quest*, ai cărui precursori sunt, tocmai pentru ideea lor de situare a lui Isus în contextul iudaic. O excepție de la prioritatea criteriului de conținut, în favoarea celui cronologic, va fi făcută în prezentarea mișcării contemporane *Jesus Seminar*: Chiar dacă urmează metodologii ce o apropie de *Old Quest*, aceasta va fi situată în *Third Quest* tocmai în virtutea contemporanității și a răspândirii ei.

În abordarea individuală a autorilor va prevala atenția față de metodologiile și criteriile pe care aceștia le-au adoptat. Nu vor lipsi nici exemplificările concrete ale rezultatelor asupra lui Isus la care aceștia au ajuns, însă în ordinea priorităților prezentului studiu, aceste aspecte ocupă doar un loc secund.

În pregătirea prealabilă a biografiei, s-au întâlnit anumite dificultăți de reperare a unor autori ce ar trebui să compună ciclul *The Old Quest*, având în vedere faptul că anumite astfel de publicații au apărut în limba germană în secolele al XVIII-lea sau al XIX-lea. Vom suplini această carență cu informații pe care, din abundență, Albert Schweitzer le-a furnizat în opera *Leben Jesu Forschung*. Se va face acest lucru, ținând cont îndeosebi că Schweitzer însuși compusese volumul despre *Cercetarea Vieții lui Isus* pe motiv că, deja pe vremea lui, pentru profesori și studenți devenea dificil, dacă nu chiar imposibil, accesul sistematic la toți

acești autori, voind așadar să constituie un compendiu de prezentare și reactualizare a curentului lor. Vor fi folosite și aceste informații de mâna a doua, încercându-se, de asemenea, punerea în valoare a lecturii critice pe care Schweitzer a făcut-o. În restul capitolelor, se va încerca recursul la operele diferiților autori în versiunea lor originală sau într-o traducere publicată în limbi de circulație internațională majoră.

Ca metodă de inserare a citatelor, acestea au fost trecute între ghilimele în următoarea ordine: „«'’»”. Orice citat care, în formatul A4 original, depășea 5 rânduri, a fost menționat cu aliniat dublu, cu un caracter mai mic și interlinie redusă.

În cazul în care un anumit volum pe care l-am citat a avut mai multe ediții, am menționat ediția în cauză punând un număr la exponent după anul ieșirii (la fel cum se marchează notele). Spre exemplu: 2006⁵ (ediția a cincea, tipărită în 2006), 2002³ (ediția a treia, tipărită în 2002).

5. Actualitatea temei

Cristian-Florin Sabău, autorul acestei lucrări, este un preot al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice din România. În actualul context istoric se consideră foarte adesea, și nu fără dreptate, că este util ca membrii acestei Biserici să își îndrepte atenția înspre recuperarea bogatului său patrimoniu istoric și teologic. Se știe că tezaurul Bisericii Române Unite a fost destul de puțin explorat din cauza vicisitudinilor istorice pe care comunitățile greco-catolice le-au trăit până în urmă cu doar trei decenii. Propunem însă cu toată încrederea studiul de față, chiar dacă nu merge pe recuperarea unor teme strict confesionale; din contră, aici se abordează chestiunea lui Isus istoric care interesează toate bisericile și toate confesiunile, de-a lungul

întregii istorii și, îndeosebi în prezent, într-un context general secularizat.

Dacă Bisericile Răsăritene au cultivat întotdeauna o sensibilitate teologică de marcă preponderent liturgică, în acest ambitus dezbaterile occidentale asupra lui Isus istoric nu și-au croit cale cu multă ușurință. Însă fenomenul globalizării, comunicarea și transmiterea atât de rapidă de informații și secularizarea galopantă nu scutesc nici aceste comunități de provocarea ce vine din partea unor foruri culturale sau mass-media, cu o amplă difuzare în publicul larg. Recentul roman *Codul lui Da Vinci* al lui Dan Brown sau tulburările provocate în urma descoperirii pseudo-evangheliei lui Iuda ori a presupusului mormânt al lui Isus și al familiei sale au reprezentat demonstrații ale faptului că probleme, mai mult sau mai puțin substanțiale, pot apare oricând. Receptarea și transmiterea acestor provocări au arătat însă că nu întotdeauna există răspunsuri calibrate și argumentări științifice disponibile.

Lucrarea de față se vrea a fi o contribuție în acest sens. Va interpela scrierile unor autori care au dedicat ani și resurse pentru a face lumină asupra lui Isus, trasând idei și curente temeinice, chiar dacă nu neapărat unitare și omogene. În ultimă instanță, lucrarea va încerca să privească și să prețuiască, privind analitic și comparativ, opera Papei Benedict al XVI-lea.

Din acest volum și din toate acelea care au mers pe această linie, se va încerca preluarea unei atitudini fundamentale, prospectate pentru fiecare creștin de către apostolul Petru, în întâia sa scrisoare: *Fiți gata să dați oricând mărturie despre speranța care este în voi, cu blândețe și cu cuget curat (1 Pt 3,15).*

CAPITOLUL I:
I-A ETAPĂ: *THE OLD QUEST* (1778 - 1906)
„LEBEN JESU FORSCHUNG”.
OPOZIȚIA ÎNTRE ISUS ISTORIC
ȘI DOGMA HRISTOLOGICĂ

Secole de-a rândul a existat în spiritul creștin o oarecare continuitate în ceea ce privește convingerile religioase de bază. De-a lungul veacurilor s-a profestat o învățătură și s-a transmis o imagine care, dacă era uneori pusă în lumina inedită a unei noi forme culturale sau a noi mentalități, în funcție de zonele geografice sau chiar de anumiți factori sociali, aceasta transmitea înainte, în mod substanțial aceeași credință. Odată cu evenimentul Iluminismului, ceva în această continuitate s-a frânt. Așa cum explică teologul elvețian Hans Urs von Balthasar,

„Până în veacul Luminilor, creștinătatea a trăit și s-a alimentat din credința și din privirea către Isus; prin conciliile sale, în învățătura oficială a teologilor săi și îndeosebi a sfinților săi, ea n-a avut în vedere altceva decât să apere această figură și să o interpreteze în plinătatea ei. Doar din veacul Luminilor (ce începe mai degrabă în Anglia decât pe continent și este rod al dezordinilor ecleziastice și al războaielor de religie) s-a întreprins tentativa de a face să sară în aer îmbinarea dintre figura cunoscută în credință și

profesiunea de credință, în favoarea unei «științe» neutre despre Isus”³.

Emanciparea omului și pretenția posibilității de pătrundere a tuturor lucrurilor doar cu ajutorul rațiunii își croiesc cale și în teologie. Îndeosebi în ambitusuri protestante, dar apoi evadând până și din acestea, se vor naște poziții și modalități de interpretare a mesajului evangheliilor care, descătușându-se de autoritatea dogmei, vor pretinde conturarea unei fizionomii a lui Isus *adevărată și obiectivă*. Acestea diferă de la un veac la altul, de la o școală teologică la cealaltă, ideile succedându-se, adesea contrazicându-se, însă dând naștere întotdeauna unor perspective și viziuni noi, în căutarea unui profil cât mai complex al lui Isus. Deja în 1906, Albert Schweitzer considera că „studiul asupra vieții lui Isus a constituit pentru teologie o școală a onestității. Lumea nu văzuse încă și nu va mai vedea niciodată o luptă atât de dureroasă și plină de renunțări față de adevăr precum a fost aceea închisă în viețile lui Isus din ultima sută de ani”⁴.

Cea dintâi fază a cercetării chipului unui „Isus istoric” rămâne în literatura de specialitate sub denumirea de *The Old* sau *The First Quest*, întrucât reprezintă doar prima dintr-o mai lungă evoluție de idei și de puncte de vedere unitare.

Curiozitatea pentru o lectură critică a evangheliilor a fost cu totul absentă în primele șaisprezece veacuri ale creștinismului. Nici în catolicism, precum nici în scrierile lui Luther ori în cele protestante imediat succesive, nu apăruse

³ Hans Urs von Balthasar, *Jésus nous connaît-il? Les connaissons-nous ?*, Le Centurion, Paris 1984, pp. 62-63.

⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, pp. 75-76.

vreodată exigența de a găsi o ordine între evenimentele relatate de către izvoarele evanghelice. În sec al XVI-lea, Osiander (1498-1552) susținea cu vădită ingenuitate că „ceea ce este relatat în perioade diferite și de mai multe ori, trebuie cu siguranță că s-a întâmplat în perioade diferite și de mai multe ori”⁵.

Spre exemplu în 1768, apare o *Viață a lui Isus* a lui Johann Jakob Hess⁶ (1741-1828), scrisă în perspectiva raționalismului antic, însă lucrarea este structurată ca o parafrază fidelă a evangheliilor, total închisă într-o perspectivă supranaturală. Raționalismul antic „merge înainte, precum orice perioadă puternică a gândirii umane, într-un mod cu totul ne-istoric. Nu cercetează trecutul, ci se caută pe sine însuși în acesta, și socotește că problema vieții lui Isus este rezolvată atunci când reușește să-l facă înțeles pe Isus în timpul său, să-l prezinte ca pe un mare maestru al virtuții și să demonstreze că doctrina lui este identică cu adevărul rațional divinizat de către raționalism”⁷. Pe lângă opera lui Hess, alți autori lasă în urma lor opere despre viața lui Isus, încadrabile în aceeași perspectivă: Opitz⁸, Jacobi⁹,

⁵ *Idem*, p. 85

⁶ J. J. Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, 3 vol., 1768.

⁷ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 102

⁸ Predicatorul din Zscheppelin, E. A. Opitz publică în anul 1812 o lucrare (Ernst August Opitz, *Geschichte und Charakterzüge Jesu*, Jena și Leipzig 1812) care se mișcă pe aceleași coordonate cu opera lui Reinhard. „Cu toate acestea, o serie de chestiuni de prost gust și de opinii grosolan supranaturale în descrierea miracolelor și a experiențelor interioare ale marelui maestru [Isus], îi deformează conținutul” (A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 109)

⁹ J. A. Jacobi (*Die Geschichte Jesu für denkende und gemütvollte Leser*, s.l., 1816), scrie în mod reflectiv și plin de sensibilitate, admitând însă că în izvoarele evanghelice trebuie să fi fost adăugate faptelor reale multe întâmplări miraculoase. În același timp, nu simpatizează cu un procedeu critic care să înlăture această patină, întrucât „trebuie lăsat să subziste ceva miraculos, însă nu pentru a construi pe acesta credința. Miracolele nu

Reinhard, sau Herder. Atât asupra lui Hess însuși, cât și a operei ultimilor doi, ne vom opri succint după evaluarea lui Reimarus.

În 1730 a apărut la Londra lucrarea lui Matthew Tindal *Creștinismul vechi de când lumea sau Evanghelia, o reeditare a religiei naturii*. Opera a stârnit numeroase reacții, pentru că se considera că autorul ei atacase oarecum Evanghelia lui Hristos, în vreme ce în intenția sa, acesta voise doar -

„să echivaleze esența Evangheliei cu rațiunea și religia naturii, și identificarea lui Isus cu Propovăduitorul dreptei judecăți. Unul dintre motivele pe care le invocă Tindal în sprijinul afirmației că o nouă înțelegere a lui Isus devenise necesară, este dispariția minunii ca dovadă a unicității persoanei sale și a validității mesajului său, ce de-a lungul istoriei creștine fuseseră susținute pe baza presupuselor dovezi istorice incontestabile ale existenței minunilor”¹⁰.

Raționalismul nu intrase încă în forță, cu argumentele sale, în evaluarea persoanei lui Isus, motiv pentru care aceste abordări riscă să creeze indignare și proteste.

Tocmai de aceasta, atunci când opera lui Reimarus va fi publicată, îmbrățișând o perspectivă critică radicală aspra vieții lui Isus, va provoca un adevărat cutremur în literatura religioasă, tocmai pentru că nimic nu a pregătit mentalitatea și curiozitatea comună pentru un astfel de tip de abordare.

legitimează doctrina lui Isus, ci îi onorează viața” (A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 109).

¹⁰ J. Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, Humanitas, București 2000, p. 212.

I.1. HERMANN SAMUEL REIMARUS

Expert în limbi orientale la Universitatea din Hamburg și „pionier al religiei naturale propulsate de către deismul englez” ¹¹, profesorul Hermann Samuel Reimarus stabilește premisele unei lecturi a Evangheliilor care privește într-o separare netă predicarea lui Isus de aceea a Bisericii primare, fiind considerat ca „o figură cheie în istoria criticii neotestamentare” ¹². Pentru contemporanii săi, Reimarus nu este cătuși de puțin un nume sonor. Va fi făcut celebru doar post-mortem, inițial de către Lessing și mai apoi grație comentariilor lui Strauss. În timpul vieții, Reimarus a publicat câteva lucrări în apărarea religiei raționale împotriva credinței ecleziastice, fără a stârni însă controverse.



*Hermann Samuel
Reimarus
(1694 - 1768)*

Opera principală în care atacurile sale erau justificate istoric, a circulat printre cunoscuții săi cât el era încă în viață, sub formă de manuscris anonim. „Ideea sa era atât de nouă, încât Reimarus a decis să nu își publice opera. (...) Teza sa era următoarea: Isus istoric, așa cum fusese în realitate, prezintă o imagine cu totul diferită față de aceea a Bibliei și a tradiției creștine” ¹³. Lucrarea va ajunge la îndemâna publicului doar

¹¹ G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., p. 15.

¹² J. S. Kselman, R. D. Witherup, „La critica moderna del Nuovo Testamento” în *NGCB*, p. 1489.

¹³ E. Schillebeeckx, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980³, p. 60.

postum, la zece ani după moartea sa când, în 1774, bibliotecarul localității, Gotthald Ephraim Lessing a început să publice o parte



**Gotthold Ephraim
Lessing**
(1792 - 1781)

din această operă manuscrisă de aproape 4000 de pagini, purtând ca nume de autor „Anonimul din Wolfenbüttel”.

Până în 1778, Lessing a dat la tipar șapte dintre fragmentele cele mai semnificative, ceea ce i-a adus ostilitatea din partea lui Goeze, pastorul șef din Hamburg. Titlurile ¹⁴ acestora erau: *Despre toleranța față de dești, Despre denigrarea rațiunii de la amvoane, Imposibilitatea unei revelații pe care toți oamenii să o creadă într-o formă stabilită, Trecerea Izraeliților prin Marea Roșie, Cărțile Vechiului Testament nu au fost scrise ca să reveleze o religie, Despre istoria învierii, Despre scopul lui Isus și al apostolilor săi.*

I.1.1. Reconstruirea scopului istoric al lui Isus și al apostolilor

Este semnificativ titlul ales pentru ultima parte a operei lui Reimarus - *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*Scopul lui Isus și al apostolilor săi*). Aici, Isus apare ca un Mesia politic, care-și prefigura ca scop acela de a-și salva poporul de sub jugul dominației romane, însă care, mai apoi, sfârșește prin a-și recunoaște falimentul total. „Avem motive serioase pentru a separa în mod radical ceea ce apostolii ne prezintă în scrierile lor, de ceea ce Isus însuși a spus și a propovăduit de-a lungul vieții sale”¹⁵. Conținutul predicării lui Isus poate fi rezumat în două

¹⁴ Cf. A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 87.

¹⁵ Reimarus apud A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 89.

propoziții identice: *convertiți-vă și credeți în evanghelie*, respectiv *convertiți-vă pentru că s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu*. Reimarus insistă asupra faptului că ideea de „Împărăție a lui Dumnezeu” trebuie înțeleasă în funcție de mentalitatea iudaică, care își conturase un mesianism cu o tentă nu atât spirituală sau escatologică, cât preponderent concret-politică: „Ioan Botezătorul și Isus nu clarifică niciodată acest concept; ei au dorit să fie înțeles în funcție de interpretarea cunoscută și uzuală. Isus se găsește cu totul în religia iudaică și presupune așteptările mesianice fără nicio corectură. Este creatorul unei religii doar întrucât anunță realitatea proximă aparținând acelui univers de idei care erau vii în mii de persoane”¹⁶.

„Religia” lui Isus prin urmare constă -în viziunea lui Reimarus- în a da de înțeles oamenilor că timpul eliberării politice și sociale s-a plinit, întrucât eliberatorul de sub jugul roman apăruse, în propria persoană. Explicând astfel gradul de înțelegere a mesianismului prezent deopotrivă în Isus, în apostoli și în masele care ascultau cu aviditate predica profetului Nazarinean, Reimarus explică cu ușurință adeziunea imediată la acest mesaj a sute de persoane, atât în timpul propovăduirii lui Isus, cât și în acela succesiv al acțiunii ucenicilor. Atunci când apostolii sunt trimiși să predice prin orașe și sate apropierea Împărăției, ei nu posedă alte categorii decât pe aceasta. „Acești misionari doreau doar ca toți iudeii, care acum suspinau sub jugul roman, și care fuseseră pregătiți de multă vreme pentru o speranță a eliberării, să se retrezească și să alerge în masă din orice parte a Iudeii”¹⁷.

¹⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 89.

¹⁷ Reimarus, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 89.

Isus intuia că, dacă ar fi avut loc o ridicare generală a poporului, acesta ar fi căutat un lider, un mesia alături de care să se ralieze în vederea dobândirii libertății. Iar acest lider ar fi fost tocmai el însuși.

„Așadar pentru fiecare ascultător, evanghelia însemna doar faptul că acum, cu el, împărăția lui mesia trebuia să înceapă. Și nu era greu de acceptat că el, mesia, trebuia să fie Fiul lui Dumnezeu, întrucât în acest concept nu exista nimic metafizic. *Fiu al lui Dumnezeu* era poporul; *fii ai lui Dumnezeu* erau regii poporului legământului; *fiu al lui Dumnezeu* era îndeosebi mesia. Astfel încât pretențiile mesianice ale lui Isus rămâneau «în limitele omenescului»”¹⁸.

În *Mt 10*, Isus le interzice apostolilor să predice păgânilor Împărăția, tocmai pentru că proiectul său, atât ideologic, cât și faptic, nu poate să îi implice. Reimarus găsește tocmai aici explicația pentru ezitarea lui Petru din *Fap 10* și *11* și justificarea lui față de convertirea lui Corneliu.

Reimarus consideră că ideea botezului din *Mt 28,19* nu se susține, atât pentru că este atribuită unui înviat, cât și pentru că presupune doctrina Treimii și ideea filiației divine concepută metafizic. „Prin urmare este în contradicție cu cea mai veche tradiție baptismală a comunității pentru că atunci, precum știm din Faptele Apostolilor și din (scrierile lui) Pavel, nu se boteza în numele celor trei persoane, ci în numele lui Isus-Mesia”¹⁹.

Acestei „noi religii”, dacă poate fi numită așa, nu i se pot atribui nici sacramentele, nici miracolele. Reimarus afirmă că Isus nu a făcut miracole, chiar dacă nu se poate nega faptul că a îndeplinit anumite vindecări, care apăreau ca miracole în ochii contemporanilor săi, Isus producându-le cu intenția de a fi

¹⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 90.

¹⁹ *Idem*, p. 91.

recunoscut ca mesia. Despre aceste semne, Isus interzice să se vorbească, tocmai pentru că, știind că era imposibil să se tacă asupra lor, nu produceau alt efect decât sporirea curiozității oamenilor. În rest, alte relatări despre minunile lui Isus, nu sunt altceva decât povestiri mitice care reiau și atribuie inițiativei Nazarineanului înfăptuiri minunate, prezente în Vechiul Testament. Faptul că Isus nu făcea cu adevărat și nici nu putea să facă miracole stă la baza „discreției” sale în momente în care astfel de semne ar fi putut să-l facă popular și să-i grăbească simpatia și adeziunea maselor. „Dacă Isus, în marile zile de sărbătoare, ar fi săvârșit în fața întregului popor un singur miracol sigur și de netăgăduit, având în vedere modul în care sunt făcuți oamenii, cu certitudine că toți ar fi căzut la picioarele lui”²⁰.

În viziunea lui Reimarus, Isus a așteptat zadarnic această mișcare populară care să-l consacre ca mesia, iar în două rânduri era convins că era aproape. Întâia dată, a fost atunci când i-a trimis pe apostoli să predice, asigurându-i că „nu vor termina cetățile lui Israel până când va veni Fiul Omului” (Mt 10,23). Se gândea probabil, consideră Reimarus, că auzind poporul predicarea, ar fi urmat să alerge cu repeziciune pentru a-l proclama mesia, însă așteptările sale nu s-au adeverit. Cea de-a doua oară, Isus spera să-și atingă țelul odată cu intrarea în Ierusalim. El -

„intră în oraș pe un mânz de măgăriță pentru ca să se împlinească în El profeția mesianică a lui Zaharia, în timp ce poporul strigă «Osana fiului lui David!». Mulțumită susținerii alor săi, el reușește să sfideze autoritățile, se face stăpân pe templu și, cu discursuri înflăcărâte, incită la revoltă împotriva sinedriului și a fariseilor, care închid Împărăția Cerurilor și îi

²⁰ Reimarus, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 92

împiedică pe alții să intre. Este fără îndoială că, (printr-un astfel de discurs), va atrage noroadele după el! Sigur de sine și de propriul său proiect, își încheie marele discurs de răzmeriță (Mt 23) prin cuvintele: «vă spun că nu mă veți mai vedea de acum până când veți zice *binecuvântat este cel care vine în numele Domnului!*», adică până când nu mă veți proclama mesia”²¹.

Însă această așteptare a sa nu obține rezultatul scontat, întrucât poporul nu răspunde așa cum se aștepta el. Ascunderea voluntară a lui Isus devine ascundere forțată, întrucât sinedriul își strânge toate puterile pentru a acționa împotriva lui, iar planul său eșuează. Episodul din grădina Măslinilor este pentru Reimarus o scenă care demonstrează angosta lui Isus pentru a fi pierdut din mână situația. Tot astfel trebuie interpretată moartea lui, însoțită de strigătul pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (Mc 15,43). „Fără îndoială putem să înțelegem aceste cuvinte ca încuviințarea faptului că Dumnezeu nu îl ajutase să îndeplinească scopul și proiectul său, așa cum sperase. Scopul său nu fusese patima și moartea, ci construirea unei împărății pe pământ și eliberarea Iudeilor din robie ... și tocmai în aceasta, Dumnezeu l-a părăsit”²².

Scenariul condamnării la moarte și al crucii s-a dovedit unul cu totul neașteptat pentru apostoli. Reimarus amintește că aceștia fuseseră asigurați că orice ar fi lăsat pentru Nazarinean, urmau să primească înapoi însutit. Isus nu le spusese nimic despre o moarte care să intre în plan, și, tocmai de aceasta, desfășurarea evenimentelor îi surprinde și determină în ei atitudinea de fugă și de lașitate. Cuvintele profetice asupra morții, susține Reimarus, au fost puse doar ulterior în gura lui

²¹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 92

²² Reimarus, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 92

Isus, atunci când, după moartea lui, s-a încercat să se dea persoanei sale o altă turnură, și această atribuire ulterioară a unor cuvinte anticipative încerca să dea de înțeles că Isus și-ar fi prefigurat dispariția ca o parte din plan.

„În ce mod, așadar, discipolii au reușit să nu se lase copleșiți de acest eveniment? Legându-se de cea de-a doua formă de speranță mesianică iudaică. Până în acel moment trăiseră cu maestrul lor în perspectiva profetico-politică a unei mlădițe a lui David, care urma să se reveleze ca eliberatorul poporului. Pe lângă aceasta, exista însă o altă așteptare mesianică ce proiecta totul în sfera supranaturalului inițiată cu (profetul) Daniel și a cărei urme le putem vedea încă în cartea Apocalipsei, în dialogul cu Trifon al lui Iustin și în anumite apoftegme rabinice. După aceste texte –îndeosebi afirmațiile lui Trifon, de care se servește autorul fragmentelor– mesia trebuia să apară de două ori, prima oară în omenească smerenie, iar cea de-a doua în gloria norilor cerului”²³.

Dacă idealurile lui Isus își găsesc deci finalul în moartea pe o cruce, apostolii vor fi aceia care vor metamorfoza întru totul mesajul său, încercând să-l ducă astfel înainte. „Reimarus construiește începând de aici aventura discipolilor care, experimentând falimentul propriilor proiecte, inventează probele pentru proclamarea mesianică a lui Isus ca Domn: îi sustrag cadavrul, îi proclamă învierea și îl prezintă ca Mesia apocaliptic din viziunea lui Daniel (*Dn 7*)”²⁴. Mai mult, morții sale îi atribuie semnificația mântuirii spirituale, care nu s-a găsit însă niciodată în cuvintele lui Isus, și „fabrică” astfel evenimentul învierii, tocmai pentru a întări mai mult latura spirituală a evenimentelor. Prima motivație pe care Reimarus o subliniază în favoarea acestei decizii a apostolilor este una de

²³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 93.

²⁴ R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, p. 202.

ordin practic, fiind legată de mijloacele materiale de întreținere ale comunității: întrucât se obișnuiseră cu viața itinerantă de predicatori, în care văzuseră că nu le lipsise nimic, o revenire la propria muncă era cu totul neconvenabilă. Astfel, ei s-au văzut constrânși să găsească o formă de prelungire a unui *modus vivendi* precedent. Discipolii profită de slaba vigilență a autorităților nu doar pentru a sustrage cadavrul lui Isus, ci și pentru a trece sub tăcere moartea celor doi soți, relatată în Faptele Apostolilor, cu a căror avere grupul se împroprietărește. Odată furat cadavrul lui Isus, ei așteaptă 50 de zile, până la Rusalii, când trupul ar fi devenit imposibil de recunoscut, pentru o eventuală demascare a înscenării, și atunci încep să-l propovăduiască înviat și să pregătească oamenii pentru *parusia* proximă.

Cu trecerea timpului, *parusia* mult anunțată ce nu mai are loc, trebuie justificată.

„Atunci Pavel a trebuit să se pună la treabă asupra acestei chestiuni, găsim în cea de-a doua epistolă către Tesaloniceni toate motivele posibile și imposibile pentru a explica cum anume că revenirea se amână atât de mult. Reimarus face lumină fără nicio milă asupra situației apostolului care trebuie să liniștească lumea. Autorul celei de-a doua scrisori a lui Petru acționează deja într-un mod conștient cu un scop foarte precis în minte și începe să consoleze în mod definitiv creștinătatea cu sofismul celor o mie de ani care înaintea lui Dumnezeu sunt ca o singură zi, admițând că promisiunea nu calculase anii lui Dumnezeu, ci pe aceia ai oamenilor”²⁵.

Profitând așadar de naivitatea creștinilor, credinței i se impregnează o dimensiune nouă, cu totul străină scopului

²⁵ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 95.

pentru care Isus predicase și luptase. Mai mult, această escatologie cu dată prelungită este asumată succesiv de către Părinții Bisericii, cu toții rămânând în așteptarea unui Hristos care ar urma să apară pe norii cerului.

În scrierile evangheliilor, un alt element care vrea să întărească definitiv această poziție este relatarea miracolelor extraordinare ale lui Isus, despre care am mai amintit. Potrivit lui Reimarus, în mod artificial, evangheliștii recitesc viața lui Isus ca o împlinire a profețiilor Vechiului Testament. Toate acestea, afirmă Reimarus, nu au forța de a demonstra pretenția creștinismului, atâta vreme cât „unicul argument capabil de-a mai salva creștinismul ar fi că proba *parusiei* a venit cu adevărat la timpul ei. Acest argument însă nu poate fi produs”²⁶.

I.1.2. Evaluare critică a poziției lui Reimarus

Opera lui Reimarus propune o idee deconcertantă pentru timpul său. „În lucrarea sa, acesta face o distincție între Isus al istoriei (un revoluționar iudeu care nu a reușit să-și ducă la bun sfârșit tentativa de a fonda o împărăție mesianică pământească) și Hristosul care e posibil de întâlnit în evanghelii și în propovăduirea bisericii (o iluzie creată de către discipolii lui Isus, care i-au furat trupul din mormânt, inventând doctrinele despre înviere și despre *parusie*”²⁷. Odată cu publicarea lucrării *Scopul lui Isus și al apostolilor săi* se stârnește un tumult, atât în forurile creștine, cât și în cele rațional-laiciste.

O primă atitudine ce merită analizată este aceea a gestului lui Lessing de a oferi publicului larg o astfel de lucrare: fiind un gânditor, Lessing nu era într-un tot de acord cu punctele

²⁶ *Idem*, p. 96.

²⁷ J. S. Kselman, R. D. Witherup, „La critica moderna...”, cit., p. 1489.

de vedere ale istoricului Reimarus, însă era întâia oară când un istoric era pe deplin familiarizat cu izvoarele și înfăpțuia un studiu critic al acestora și al tradiției pe care izvoarele au conturat-o. În opinia lui Schweitzer, -

„faptul de a fi înțeles semnificația acestei critici și de-a fi intuit că aceasta trebuia să conducă la dizolvarea sau la transformarea conceptului de revelație, a constituit măreția lui Lessing. El a înțeles că elementul istoric urma să transforme și să aprofundeze raționalismul. (...) Ca și cum ar fi intuit viitorul cu o privire profetică, el a afirmat odată: «Tradițiile creștine trebuie să fie explicate pe baza adevărului lor intim, iar toate tradițiile scrise nu pot să confere tradiției creștine un adevăr intim dacă aceasta nu-l posedă»”²⁸.

Dacă au existat reacții adverse împotriva textului „Anonimului din Wolfenbüttel”, acestea nu l-au ocolit nici pe editorul acestuia.

„Furat de importanța momentului, fără a mai ține seama de scrupulele familiei lui Reimarus, de obiecțiile lui Nicolai și ale lui Mendelssohn, chiar dacă plin de neliniște pentru lucrurile ce-i erau sacre, (Lessing) a făcut să se aprindă incendiul.

În concluzia combaterii fragmentului, (Johann Salomo) Semler ia în derâdere curatorul cu următoarea anecdotă. În fața primarului Londrei stă un om care este acuzat că a provocat un incendiu. A fost zărit coborând din podul casei în flăcări. Aceasta este povestirea lui: «Ieri după-amiază, la patru, am urcat în podul vecinului meu și am găsit o lumânare aprinsă pe care servitorii neglijenți au uitat-o. În timpul nopții, incendiul s-ar fi extins în jos și ar fi ajuns și la scară. Pentru ca incendiul să izbucnească ziua, am aruncat focul pe o mână de paie. Imediat flacăra a ajuns la fereastra din acoperiș, pompierii anti-incendiu au alergat, iar focul ce în timpul nopții ar fi fost periculos, a fost imediat sufocat».

²⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 88-89.

«De ce nu v-ați limitat să luați lumânarea și să o stingeți?» a întrebat primarul. «Dacă aș fi stins lumânarea, servitorii casei nu ar fi devenit mai prudenți. Dar acum, că s-a făcut multă gălăgie, în viitor vor fi cu siguranță mai atenți». «Curios, foarte curios», spuse primarul. «Nu este cu siguranță un om rău, ci e doar nebun». Și l-a închis într-o casă de nebuni, unde se mai găsește și astăzi”²⁹.

Despre lucrarea lui Reimarus luată în sine, Schweitzer consideră nu doar că e splendidă, ci că reprezintă „unul dintre cele mai mari evenimente din istoria spiritului critic, cât și o operă magistrală a literaturii universale”³⁰. Mai mult, limbajul este -

„concis și uscat, ascuțit ca o epigramă, precum limbajul unui om ce nu scrie, ci țintește la fapte. Uneori devine însă cu adevărat pasional, ca și cum focul unui vulcan ar trasa imagini spectrale pe nori tenebroși. Rareori o ură a fost atât de elocventă, un sarcasm atât de profund; și rareori o operă a fost scrisă în buna-conștiință a unei superiorități atât de absolute asupra viziunilor contemporane, fără a pierde din seriozitate și demnitate. Opera lui Reimarus nu este un pamflet”³¹.

Acesta „s-a adresat continuu exponenților unei «religii naturale» sau «raționale», în legătură cu care își propunea să-i apere drepturile împotriva credinței ecleziastice”³². Schweitzer privește cu multă stimă aportul lui Reimarus și, chiar dacă evaluează ca fiind greșită o anumită perspectivă reimarussiană, îmbrățișează și împărtășește anumite observații de natură

²⁹ *Idem*, p. 88.

³⁰ *Idem*, p. 87.

³¹ *Ibidem*.

³² J. Gnllka, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, p. 17.

istorică. Mai exact, faptul de a fi subliniat existența, în epoca lui Isus, a celor două curente mesianice diferite este considerat a fi un lucru demn de toată prețuirea. Greșeala istoricului, afirmă Schweitzer, este însă aceea de a fi încadrat predicarea lui Isus exclusiv în idealul mesianic politico-davidic. „Aici a comis eroarea de a contopi cele două cercuri unul în celălalt și de a-i desemna lui Isus «sistemul» davidico-politic, iar discipolilor după moartea sa cel daniel-apocaliptic, în loc de a le așeza unul după celălalt”³³. Însă pe lângă acestea, i se recunoaște ca un merit faptul de a fi ridicat problema succesului rapid al predicării lui Isus, găsindu-i o explicație, de a fi indicat discrepanța dintre predicarea efectivă a lui Isus și cea succesivă a apostolilor, lansând ideea unui moment creativ în mijlocul tradiției succesive nazarineanului, care a produs povestiri mitologice despre miracole și înviere, precum și despre o mântuire spirituală și o parusie imediată. „Explicațiile raționaliste se mișcă de la povestirile despre miracole la titlul de *Fiu al lui Dumnezeu* atribuit lui Isus, pentru a ajunge până la povestirea învierii, din care Reimarus scoate un soi de roman polițist cu furtul cadavrului și înșelarea poporului din partea discipolilor”³⁴.

Opera lui Reimarus a provocat proteste și critici dure, chiar dacă poate niciunul dintre contestatari nu a reușit să se ridice la nivelul argumentării reimarusiene, ori să înțeleagă pe deplin amploarea provocării sale. Semler ³⁵ îl combate pe Reimarus în numele teologiei științifice, adoptând sistemul antic de combatere a textului idee cu idee, astfel încât, dacă lucrarea acestuia din urmă s-ar fi pierdut, ar fi fost posibil să fie

³³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 97-98.

³⁴ J. Gnilka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 17.

³⁵ J. S. Semler, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, Halle 1779.

reconstruită după această *Adversus*. Însă „Semler nu posedă o concepție organică cu care să i se opună, ci a inaugurat împotriva sa teologia *lui-da-și-a-lui-dacă*, cu care mai apoi, pentru alte trei generații s-a crezut că s-a rezolvat -prin ajustările cele mai diferite- problema lui Reimarus și a descoperirilor lui”³⁶. Dincolo de evaluările surprinse de către Schweitzer, „chiar dacă a posedat o prejudecată animată de un refuz raționalist față de supranatural, Reimarus a fost primul care a încercat să suie de la dogma hristologică a evangheliilor la Isus istoric real, o preocupare care în secolul nostru își păstrează încă toată urgența”³⁷.

James Dunn consideră că Reimarus a folosit în munca sa trei criterii: cel al contradicției, al conformității și al necesității. Acesta din urmă este explicat în felul următor: „o anumită revelație trebuie să conțină o cunoaștere ce nu poate fi obținută de către religia naturală și trebuie să fie necesară pentru a explica faptele, în sensul că informațiile nu ar putea să-și regăsească o explicație în cauze naturale. (...) Analiza lui Reimarus asupra contradicțiilor din diferitele istorisiri neotestamentare asupra învierii lui Isus, a fost egalată doar rar de către critica sceptică posterioară”³⁸.

Dincolo de intenția lui Reimarus și a editorului său Lessing, toate aceste dezbateri vor da naștere unor curente de studii asupra lui Isus istoric, efectuate într-un stil profund liberal. Va apărea prin urmare o amplă serie de scrieri purtând titlul *Viața lui Isus*, ducând înainte puncte de vedere, intuiții,

³⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 99.

³⁷ J. S. Kselman, R. D. Witherup, „La critica moderna...”, cit., p. 1489.

³⁸ J. D. G. Dunn, *Gli albori del cristianesimo. I. La memoria de Gesù. Fede e Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, p. 47.

proiecții și ipoteze prin care se considera posibilitatea obiectivizării personajului Isus. „Pentru studiile despre Isus, Reimarus a fost un fel de Ioan Botezătorul, în ciuda faptului că el era încă departe de-a ști să analizeze diferitele straturi ale tradiției sinoptice și ale complexeii istorii a transmiterii textelor neotestamentare”³⁹. În istoria culturală a Europei „momentul Reimarus” a marcat un punct fix într-un mod cu totul aparte: „Demersul a fost unul cu totul nou, manifestând evidența lărgitului decalaj dintre omul «Secolului Luminilor» și o lume ce până atunci fusese afundată în texte «sacre», desemnate de aici înainte ca obiect al unei istorii revoluționate. De la o «istorie sfântă» ce justifica viața eclezială, s-a intenționat atunci să se treacă la «istoria adevărată» care va fi pusă pe rol. Apelul de referință tinde în sens invers, pentru a acuza distanțele și a diminua valorile de la origini”⁴⁰.

Strict pe linia sa, în opinia lui Schweitzer, Reimarus „nu a avut discipoli, așa cum nu a avut nici precursori. Opera sa este una dintre acelea mari care trec fără a lăsa urme, pentru că au sosit prea devreme; generațiile succesive le fac dreptate și își aduc aminte de ele cu stupoare, însă fără gratitudine”⁴¹.

I.2. „Vieți ale lui Isus”

Schweitzer analizează câțiva dintre autorii care au lăsat în urma lor opere purtând titlul *Viața lui Isus*, încercând să-i catalogheze în funcție de modul de abordare al propriei opere, ori de încadrarea într-una din fazele evoluției modelelor filosofico-interpretative. Vom urma și noi aceeași delimitare.

³⁹ M. Machovec, *Jésus pour les athées*, Desclée, Paris 1978, p. 291.

⁴⁰ Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Desclée, Paris 1979, p. 55.

⁴¹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 100.

I.2.1. Opere ale raționalismului antic

Am făcut deja o referire la această formă de raționalism care, în viziunea lui Schweitzer, nu are încă suficientă forță pentru a aborda cu detașare critică chestiunile miraculoase și ultra-raționale prezente în izvoarele asupra vieții lui Isus. O primă serie de autori se încadrează în acest curent al raționalismului vechi, „semi-prizonier al unui supranaturalism fără prejudecăți, în care noi, modernii, nu ne mai putem identifica. (...) Acest raționalism nedesăvârșit simte nevoia (...) de a scrie *vieți ale lui Isus*, însă nu bănuiește încă unde anume îl va conduce această acțiune. Concepția dogmatică asupra lui Isus nu este atinsă, ori se crede că nu se atinge”⁴².

I.2.1.1. Johann Jakob Hess

Johann Jakob Hess a scris o „Viață a lui Isus”⁴³ în 3 volume, cu un conținut de aproape 1400 de pagini, parafrazând evangheliile sub forma unei sinapse armonizatoare a acestora. El recunoștea faptul că miracolele lui Isus suscită scandal, însă le atribuia indiscutabil contextului revelației ce avea loc prin ele. Eroarea, în viziunea sa, constă în a privi numai aspectul miraculos al unor evenimente, uitând a căuta sensul lor moral. Cu toate acestea, nu lipsesc situațiile în care Hess încearcă să raționalizeze, de unde faptul că nu demonii intră între porcii ce se aruncă în mare, ci îndrăciții înșiși, și asta (scopul moral!)



Johann Jakob Hess
(1741 - 1828)

⁴² *Idem*, p. 101

⁴³ J. J. Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, Leipzig-Zürich 1768-1772.

pentru că Domnul voia să pună la încercare sistemul de valori al Gherghesenilor, observând ce prețuiau mai mult: turma de porci pierdută sau beneficiul adus pentru doi oameni din comunitatea lor.

Tot astfel, Hess deformează parabolele lui Isus, pentru a „dezveli” sensul moral ascuns în fiecare dintre ele. În narațiunea lui, discursurile lui Isus își pierd în bună măsură valoarea estetică, iar -

„evenimentele cele mai simple devin ocazii pentru descrieri sentimentale. Spre exemplu afirmația «Dacă nu veți deveni ca și copiii...» este introdusă în acest mod: «Isus chemă la sine un copil, care îi era pe-aproape. Copilul s-a apropiat. Isus i-a dat mâna și i-a spus să-i stea mai aproape decât toți ceilalți discipoli, astfel încât copilul a ocupat locul cel dintâi. Atunci Isus l-a îmbrățișat și l-a strâns cu duioșie la sân. Discipolii privesc cu mirare, întrebându-se ce anume însemnează aceasta. Atunci, el le spuse...»”⁴⁴.

I.2.1.2. Franz Volkmar Reinhard

Profesor la Wittenberg și apoi mare capelan pe lângă curtea de la Dresda, Reinhard a publicat în 1781 ⁴⁵ o versiune proprie asupra faptelor vieții lui Isus, scrisă în stilul prozaic ce îl caracteriza. A dat tiparului un tratat de morală creștină în 5 volume, și nu mai puțin de 35 de volume de predici.



Franz Volkmar Reinhard
(1753 - 1812)

La o primă abordare, Reinhard pare să împărtășească concepția

⁴⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 105.

⁴⁵ F. V. Reinhard, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der cristlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf*, s.l., 1781.

favorabilă miracolelor, în vogă la vremea respectivă, menționând ca adevărate atât învierea lui Lazăr și a tânărului din Nain, cât și cea a lui Isus, care mai apoi îi trimite pe apostoli să boteze. Însă de-a lungul expunerii, el evită prezentarea altor miracole și furnizează o definiție prin care distruge de din interior conceptul de miracol:

„Tot ceea ce denumim a fi miraculos și supranatural trebuie să fie înțeles în legătură cu contextul și indică doar o excepție de netăgăduit la ceea ce cauzele naturale fac să fie posibil, pe cât experiența noastră ne face să cunoaștem, informându-ne asupra puterii lor. Gânditorul discret nu va îndrăzni niciodată să susțină că un efect oarecare ar fi atât de extraordinar încât să ne constrângă să ne gândim că Dumnezeu însuși va fi trebuit să intervină în mod direct pentru a-l realiza, fără să se poată servi de nicio cauză intermediară”⁴⁶.

Același lucru se poate spune și despre divinitatea lui Isus: Reinhard o presupune, însă în expunerea sa despre viața Nazarineanului nu o afirmă nicăieri explicit, concluzionând doar că acesta este un maestru divin extraordinar.

Această considerație sugerează unicitatea lui Isus; în viziunea autorului, aceasta se verifică tocmai pentru că proiectul său de a conduce omenirea la fericire îl depășește pe acela al oricărui erou sau personaj faimos. Planul lui Isus exclude orice dimensiune politică și acesta este sensul pe care el îl dă oricărei afirmații pe care o face despre Împărăția lui Dumnezeu sau despre chestiuni escatologice. Tocmai pentru a vedea realizarea acestei Împărății, Isus o dezleagă de orice putere materială și o conectează cu o morală de amploare universală, distrugând superstiția și încredințând rațiunii credința religioasă.

⁴⁶ F. V. Reinhard *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 106.

I.2.1.3. Johann Gottfried Herder

J. G. Herder a publicat două opere⁴⁷ despre viața lui Isus. Chiar dacă le-a încadrat în curentul raționalismului antic, Schweitzer a admis că, prin sensibilitatea și profunda concepție artistică, stilul lui Herder îl distanțează de toate celelalte lucrări proto-raționaliste cu gusturi îndoielnice. Herder este primul și singurul înaintea lui Strauss care indică faptul că evangheliile sinoptice sunt imposibil de armonizat cu cea a lui Ioan și că viața lui Isus care derivă din primele este cu totul diferită de o viață inspirată din cea de-a patra Evanghelie.



Johann Gottfried Herder
(1744 - 1803)

Despre aceasta din urmă, în lucrarea⁴⁸ din 1797, Herder afirmă că a apărut ca o necesitate de protest și de corecție împotriva sinopticilor, care propuneau o „restrânsă evanghelie palestiniană”: „După acele evanghelii antice, pur și simplu istorice, era fără îndoială necesară o evanghelie a lui Ioan istorico-dogmatică, [scriere] care să-l prezinte pe Isus nu ca mesia iudeu, ci ca mântuitorul lumii”⁴⁹.

Analizând evangheliile sinoptice, Herder crede că cea a lui Marcu a servit ca exemplu, a fost coloana portantă, arhetipul celorlalte.

„Marcu este încă blând față de Iudei, pentru că pe atunci, creștinismul se mișca încă cu totul în interiorul

⁴⁷ J. G. Herder, *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien*, 1786; *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelisten aus ihrer Entstehung und Ordnung*, Riga, Hartknoch 1797.

⁴⁸ Vezi nota precedentă.

⁴⁹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 110.

iudaismului. Matei este mai dur împotriva lor, pentru că această evanghelie s-a născut într-o perioadă în care comunitatea își pierduse speranța de a putea să mai meargă alături de Iudei și suspina sub greutatea persecuției. De aceea, Isus care vorbește în evanghelia lui Matei este atât de sigur de a doua sa venire și presupune refuzul națiunii iudaice”⁵⁰.

Cu toate acestea, Herder se exprimă conștient că, nici în sinoptici, precum nici în Ioan, nu se poate găsi istorie pură. În evaluarea lui Schweitzer,

„Herder reprezintă o reacție a artei împotriva teologiei. Dacă se dorește să se găsească în evanghelii viața lui Isus, acestea nu trebuie citite cu erudiție, ci cu gust. Atunci miracolul nu mai constituie un scandal. Evanghelia constituie proba de sine însăși, însă nici profețiile veterotestamentare, nici profețiile lui Isus, nici miracolele nu pot să o demonstreze. Miracolele sunt incontroleabile și fac parte din simpla credință ecleziastică ce trebuie să se piardă mereu mai mult în pura evanghelie. Trebuie acceptate miracolele cu rezervă, adică pe baza mărturiei istorice. (...) Isus, pentru a veni în întâmpinarea timpului său [care era] doritor de miracole, a trebuit să cedeze și să le săvârșească. Însă, în sfârșit, realitatea unui miracol dispăre îndărătul simbolului său”⁵¹.

Schweitzer consideră că admitând miracolele, Herder se situează încă în vechiul raționalism, dincolo de care este însă un inovator și un vizionar, intuind problemele legate de incompatibilitatea sinopticilor cu Ioan, de mitologizarea stratului istoric, și de mânuirea informațiilor din partea evangheliștilor în funcție de anumite scopuri, chestiuni ce vor fi abordate cu adevărat abia mai târziu. Concluzionând, vom afirma împreună

⁵⁰ *Idem*, p. 111.

⁵¹ *Ibidem*.

cu W. Kasper că Herder a înțeles ideea ascunsă în informațiile istorice exterioare într-un mod preponderent estetic-simbolic⁵².

I.2.2. Opere romanțate

În concepția lui Schweitzer au existat în aceeași perioadă a dezbaterilor teologice asupra lui Isus anumite luări de poziție care, fără nicio pretenție științifică, preluau nodul problemelor, expunându-l și încercând să găsească puncte de conexiune între pericopele evanghelice, acolo unde știința rațională, cu lentoarea sa prudentă, nu se pronunțase încă. Mai mult, acolo unde nu existau conexiuni reale între datele evangheliilor, acești autori încercau să le creeze în mod artificial sau chiar să le inventeze. Dacă raționaliștii conturau în general doctrina lui Isus, aceste lucrări se hazardează mai mult, conturând chiar portretul însuși al lui Isus, descrierile lor fiind deopotrivă fantastice și naive.

I.2.2.1. Karl Friedrich Bahrtdt

Bahrtdt, minte strălucită, însă cu un comportament ce a stârnit controverse, a scandalizat și i-a adus marginalizări și dispreț, a pornit de la poziții ortodoxe, abandonând mai apoi credința în revelație, în favoarea unei explicații raționale a religiei. Compunând o operă⁵³ despre Isus, acesta nu se limitează la considerații riguroase și raționale, ci construiește un întreg sistem prin care să aducă explicații unor pasaje obscure din existența lui Nazarineanului.

⁵² Cf. W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 2001⁹, p. 32.

⁵³ K. F. Bahrtdt, *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande*, Halle J. Fr. Dost 1782.

Astfel, trasând viața lui Isus, Bahrdt consideră că, după naștere, acesta este luat în atenția esenienilor, ordin care avea



Karl Friedrich Bahrdt
(1741 - 1792)

membri secreți în toate sferile sociale și care-și propusese să stârpească speranțele mesianice din popor, conducându-l către o cunoștință spirituală superioară prin intermediul unui mesia. În mod progresiv, acești esenieni (printre care medicul Luca, viitorul evanghelist) îl instruiesc pe Isus în cunoștințele tainice ale filosofiei, medicinei -pentru a vindeca văzul și bolile de nervi- și ale înțelepciunii în general.

Astfel, miracolele relatate în evangheliile sunt ori fapte săvârșite de către Isus pe baza unor cunoștințe medicale majore, ori înscenări ale sectei esenienilor; toate însă aveau menirea de a atrage atenția oamenilor asupra lui Isus, sensibilizându-i față de învățătura sa și deschizându-i așadar spre o cunoaștere superioară, împotriva superstițiilor pe care le predicau preoții de la templu. Schweitzer adnotează și comentează observațiile lui Bahrdt:

„Aici, mai degrabă decât a crede într-un miracol, este mai rațional să ne gândim la miile de posibilități cu care Isus reușește să-și procure suficiente provizii de pâine, să le distribuie și să umilească descurajarea apostolilor. În ipoteza sa cea mai viabilă, ordinul trebuie să fi adunat într-o cavernă o mare cantitate de pâine care, încet, încet îi era dată în mână lui Isus situat la intrarea secretă, în timp ce apostolii o dădeau mai apoi mulțimilor. Pentru a explica mersul pe apă trebuie să ne imaginăm că Isus se apropia de discipolii săi pe un mare trunchi de lemn plutitor și că apostolii, nevăzând trunchiul, au crezut într-un miracol. Când Petru a încercat același lucru, a falimentat în mod mizerabil. Vindecările sunt roadele artei

medicale ale lui Luca. Acesta supusese atenției lui Isus și cazuri curioase de moarte aparentă, de care el s-a ocupat mai apoi restituindu-i pe cei morți părinților înlăcrimați. În aceste cazuri, Domnul le spusese totuși discipolilor că nu era vorba de morți adevărați. În ciuda acestui lucru, ei au continuat să creadă că asistaseră la un miracol.

Isus avea două moduri de a învăța: unul esoteric, simplu, pentru popor; celălalt exoteric, secret, pentru inițiați. (...)

Evangelhiile vorbesc adesea despre Isus care se retrage singur pe un munte să se roage. În realitate, el se ducea la întâlniri secrete [cu esenienii], fără ca discipolii să fie la curent. Oricum, ordinul își avea grotele sale ascunse atât în Galileea cât și în jurul Ierusalimului”⁵⁴.

Pentru ca să se reușească suprimarea falsei idei populare despre mesia, este nevoie ca acest personaj să facă ceva extraordinar, să moară și să învie, astfel încât concepția generală să devină una reală, spiritualizată. În acest scop, Nicodim, Iosif din Haram (variantea romanțată a numelui lui Iosif din Arimateea) și Luca (esenieni cu toții!) pun la cale un plan de moarte aparentă a lui Isus pe cruce, din care să fie scos cu ușurință cu ajutorul medicamentelor și al tratamentelor. Planul reușește: Isus provoacă autoritățile cu intrarea sa mesianică, iar esenienii ascunși în sinedriu reușesc să obțină arestarea și condamnarea sa imediată la moarte. Doar Ponțiu Pilat era pe punctul de a zădărnici planul, atunci când se întreba dacă să-l elibereze pe Baraba sau pe Isus însuși.

Isus este așadar răstignit, însă, cu ajutorul sedativelor, intră într-o stare cadaverică, mai repede decât ceilalți condamnați. Este coborât de pe cruce și resuscitat, iar mai apoi e îngrijit astfel încât, deja a treia zi, poate să apară în grădina

⁵⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 116-117.

Magdalenei, purtând încă vizibile semnele cuielor. În toată această perioadă, Isus sălășluiește într-o grotă secretă, fiind îngrijit de experții esenieni, și continuând să le apară apostolilor și să îi îndrume. La finalul ultimei întâlniri, Isus urcă muntele, iar apostolii rămân cu senzația că s-a înălțat, de vreme ce el a fost acoperit de un nor, iar unul dintre esenieni, confundat cu un înger, le cere să nu mai rămână ținuiți locului.

Isus va mai ieși doar arareori din sălașul său secret (spre exemplu pentru a i se înfățișa lui Pavel), însă până la moarte, va continua de acolo să conducă indirect mersul comunității ucenicilor.

Schweitzer afirmă că opera lui Bahrđt a fost judecată într-un mod prea sever, tocmai pentru că „există fragmente ce exprimă o sensibilitate cu adevărat profundă, îndeosebi acelea ce se succed progresiv și elaborează raportul dintre credința în miracole cu adevărata credință, în care este inserată autentică descriere a vieții lui Isus. Chiar și adnotările asupra doctrinei lui Isus nu sunt întotdeauna banale. Totul însă este lipsit de formă și de valoare estetică, cu dialoguri de o lungime exasperantă. Inserarea unei serii de personalități inventate precum Haram, Shima, Avel, Limma este, fără doar și poate derutantă”⁵⁵.

⁵⁵ *Idem*, p. 114.

I.2.2.2. Karl Heinrich Venturini

O operă asemănătoare, apărută inițial anonimă, este aceea a lui Karl Heinrich Venturini⁵⁶. Aceasta pleacă de la premiza că „un spirit atât de nobil putea să se facă înțeles în iudaismul respectivului timp doar dacă reușea să îmbrace (propria) realitate spirituală cu un vâl sensibil plăcut fanteziei orientale și să lege de scopul său într-un mod adecvat lumea sa spirituală superioară cu aceea inferioară sensibilă a acelor pe care voia să-i instruiască. Trimisul lui Dumnezeu era moral constrâns să înfăptuiască miracole pentru iudei, cu finalități de caracter etic și în mod deosebit pentru a exorciza presupusele miracole ale înșelătorilor poporului, pentru a distruge astfel cât mai rapid împărăția lui Satana”⁵⁷.

Precum în cazul perspectivei lui Bahrddt, Venturini regăsește prezența esenienilor, atât pe fondul formării lui Isus, cât și a verișorului său Ioan Botezătorul. Aceste cunoștințe dobândite vor sta la baza miracolelor pe care Nazarineanul le săvârșește, în cazul în care acestea nu sunt rezultate din observația eronată a celor din jur ori din confuzia evangheliștilor care relatează.

„Pentru cunoștințele noastre medicale, miracolele sale sunt ne-subzistente. El nu a vindecat niciodată fără medicament și își ducea mereu cu sine «farmacia de călătorie». Din povestire, putem să știm cum au stat cu



Una dintre primele ediții
ale cărții lui
Karl Heinrich Venturini
(1768 - 1849)

⁵⁶ K. H. Venturini, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth, s.l., 1800-1802.*

⁵⁷ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 120.

adevărat lucrurile în cazul vindecării fiicei femeii cananeence. Mama îi expune lui Isus cazul. Acesta, după ce a cerut să i se explice unde locuia, se întreține cu ea și-i face semn lui Ioan. Discipolul merge să o viziteze pe copilă, îi dă un medicament care o calmează, iar când mama revine acasă își găsește fiica însănătoșită.

Învierile presupun situații de moarte aparentă, miracolele naturale se fundamentează pe o cunoaștere precisă a forțelor naturii și a succesiunii naturale a evenimentelor. În aceste cazuri este vorba mai degrabă de o previziune a lui Isus decât de o acțiune a sa.

Multe miracole sunt în mod evident echivoce. Nimic nu-i mai simplu decât explicația miracolului din Cana. Isus adusese ca dar de nuntă câteva amfore de vin bun, pe care le depozitase într-o cameră. Când vinul s-a sfârșit și mama a început să se neliniștească, Isus i-a mai lăsat pe nuntași să aștepte, întrucât vasele de piatră pentru curățire nu fuseseră încă umplute cu apă. A poruncit mai apoi să se verse vinul său, însă să nu se spună nimănui de unde venea. Când bătrân fiind, a scris evanghelia, Ioan a făcut o mare confuzie. Cu siguranță că atunci nu observase cu atenție desfășurarea evenimentelor și, poate că fiind și puțin beat, crezuse ca toți ceilalți că fusese un miracol, fără să îndrăznească să-i ceară lui Isus explicații pentru că îi era discipol doar de puține zile”⁵⁸.

Isus își desfășoară activitatea itinerantă de predicator, însă dorința lui de a provoca abandonarea vechii credințe eronate a poporului nu are foarte mult succes. Mai mult, în ciuda atenției cu care își formulează discursurile și luările de poziție, sfârșește inevitabil prin a-și atrage ostilitatea și aversiunea unora din păturile de sus.

Societatea secretă decide că el ar putea avea mai mult succes mergând să predice la Ierusalim. Intrarea este triumfală,

⁵⁸ *Ibidem*.

pentru a convinge poporul că el este mesia, însă atunci când Isus încearcă să le schimbe concepția mesianică și le vorbește despre vremurile grele de încercare, și mai mult, o face doar sporadic, popularitatea sa este în scădere, iar mulțimile își pierd încrederea în el.

Moartea lui Isus nu este o înscenare (cum insinua Bahrdt că ar fi proiectat societatea esenienilor), ci un eveniment neprevăzut, Isus fiind convins că urma să-și revadă discipolii doar într-o altă lume. La înmormântare, Iosif din Arimateea văzând că rănilor mai sângerează, începu să nutrească vagi speranțe și încredință trupul îngrijirii esenienilor experți.

„Aceștia aveau în imediata vecinătate un sediu și promiseră să vegheze asupra lui. În primele douăzeci și patru de ore, nu a fost niciun semn de viață. Apoi a început cutremurul. Un frate al mântuitorului a traversat cumplitul tumult îmbrăcat în tunica albă a ordinului și a ajuns la mormânt pe o cărare secretă. Iluminat de tunete, apărură brusc deasupra mormântului, pământul tremură, iar soldații înspăimântați o rupseră la fugă. Dimineața, fratele auzi o voce ce venea dinspre mormânt: era Isus care începea să se miște. Întreg ordinul se adună, iar Isus a fost dus în sediul ordinului, în timp ce doi frați au rămas lângă mormânt. Aceștia fuseseră îngeri pe care i-au văzut femeile. Mai apoi, Isus este recunoscut de către Maria Magdalena în îmbrăcăminte de grădinar și le apărură din când în când discipolilor ieșind din ascunzătoarea secretă pe care frații i-o dăduseră. După patruzeci de zile, s-a despărțit de ei: își terminase toate puterile. O neînțelegere a transformat scena de adio în înălțare”⁵⁹.

Schweitzer recunoaște acestor opere anumite merite, în ciuda scăderilor lor. Bahrdt și Venturini întrevăd în mod clar

⁵⁹ *Idem*, p. 123.

faptul că evangheliile prezintă o succesiune de evenimente, însă adesea fără explicații pentru modul lor de desfășurare. În propunerile lor, Isus apare -

„supus planurilor societății secrete și deci activitatea sa nu apare liberă, ci caracterizată de o anumită pasivitate. Cu toate acestea, o sută de ani mai târziu școala exegetică le va furniza o formidabilă justificare tocmai în acest punct, stabilind aceeași singulară pasivitate a lui Isus și afirmând că planul escatologic al lui Dumnezeu, și nu societatea secretă, i-a determinat acțiunile. Bahrđt și Venturini au fost primii care s-au gândit că opera proprie lui Isus a fost moartea sa, pentru că tocmai prin aceasta voia să cauzeze împărăția”⁶⁰.

La rândul său, J. Gnılka apreciază că „acești doi autori trebuie semnalati întrucât au fost primii (...) care au propus ipoteza esenienilor. Isus ar fi fost membru al ordinului Esenienilor și ar fi acționat în virtutea mandatului lor”⁶¹.

Opera lui Venturini rămâne, de asemenea, prima care „a dezvoltat un roman de dragoste între Isus și Maria din Betania. Analoge tentative recente, narațiuni și filme romantice se concentrează asupra Mariei Magdalena”⁶². Pe lângă o sumedenie de reeditări, această carte a lui Venturini a influențat direct sau indirect numeroase *vieți ale lui Isus*, putând fi considerată cea mai plagiată operă din această serie.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ J. Gnılka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 19.

⁶² *Idem*, p. 20.

I.2.2.3. Ernest Renan⁶³

Cartea *Viața lui Isus*⁶⁴ scrisă de Ernest Renan este prima astfel de operă în lumea catolică, chiar dacă ar putea fi nepotrivit a face din Renan un exponent al catolicismului. Lumea catolică nu fusese încă atinsă de văpaia studiilor istorice asupra lui Isus, când iată, a apărut această operă scrisă chiar cu gust literar, cu sensibilitate franțuzească, divulgând într-o formă estetică câteva dintre ideile aflate în vogă în universul academic laic. Renan a fost „cel mai norocos autor al unui roman asupra lui Isus, chiar dacă probabil nu cel mai acut (...). Discipol al



Ernest Renan
(1823 - 1892)

⁶³ Inserând aici prezentarea lui Renan, schimbăm poziția care-i este atribuită de către Schweitzer în tratatul său. Acesta îl așează nu doar după Strauss, ci după Bruno Bauer și chiar după al doilea val de „*vieți ale lui Isus*” romanțate; pe bună dreptate am spune, ținând cont de anul apariției operei lui Renan, și îndeosebi de contextul evoluțiilor studiilor asupra istoricității lui Isus, din care rezultă evidentă dependența sa de ideile lui Strauss. Recurgem însă la această reordonare, din rațiunile impuse de o prezentare sintetică și succintă, așezându-l între operele romanțate.

⁶⁴ Întâia ediție a operei a apărut sub titlul *La vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy Frères 1863. Citatele în limba română vor fi redată din traducerea apărută la editura Europrint (Ernest Renan, *Viața lui Isus*, Ed. Europrint, București, s.a.) Trebuie să subliniem calitatea slabă a acestei ediții românești: pe lângă greșelile de ortografie și punctuație, ce riscă uneori să facă textul nu chiar lesne de înțeles, cartea prezintă o sumedenie de lipsuri. Este omis anulul apariției, nu există nici măcar o introducere, și nici menționarea curatorului sau a traducătorului. Lasă impresia că ar fi tratată ca un document interzis, a cărui paternitate într-ale limbii române nu este adusă la cunoștință, poate din rațiuni de prudență.

În preluarea acestui text, s-a efectuat o corectură sumară a greșelilor gramaticale, precum și înlocuirea scrierii numelui „Iisus” în conformitate cu uzul catolic.

lui D. F. Strauss și catolic ce i-a întors Bisericii sale spatele, a introdus în lumea catolică romană noul mod de a-l considera pe Isus prin intermediul unei cărți care de-a lungul a doar trei luni, a avut de-a dreptul opt retipăriri”⁶⁵.

„*Viața lui Isus* a lui Renan a fost un eveniment al literaturii universale care a propus atenției întregii lumi a culturii problema ce până acum îi interesase doar pe teologi. Însă nu s-a prezentat doar ca problemă, ci și ca o chestiune ce pentru ei, el a rezolvat-o științific și cu sensibilitate estetică. Le-a oferit un Isus viu, pe care artistul l-a întâlnit sub cerul albastru al Galileii și pe care l-a fixat cu entuziasm în paginile sale”⁶⁶.

Este relevant faptul că Renan a compus planul operei în timp ce se găsea în Țara Sfântă, iar narațiunea dezvăluie oarecum această contemplație inculturată.

1.2.2.3.1. Isus în viziunea lui Renan

Renan se alătură studiilor precedente, încercând să ofere profilul unui Isus contemplat în termeni raționali și despuat cu totul de credințe dogmatice. În stilul caracteristic vremii, Renan tratează chestiunea miracolelor într-un mod foarte discret, fiind clară convingerea îngroșării unor fapte istorice și foarte aluzivă descrierea evenimentelor în sine, fapte pe care, de altfel, Nazarineanul le săvârșește prin forța presiunii sociale: „pe timpul acela minunile se socoteau semnul obligatoriu al dumnezeiescului și drept semnul chemării profetice”⁶⁷.

Cât despre izvoarele informațiilor, autorul clarifică propriile convingeri relativ la evanghelii și la evangheliști:

⁶⁵ J. Gnllka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 20.

⁶⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 271.

⁶⁷ E. Renan, *Viața lui Iisus*, Europrint, București, s.a., p. 151.

„Departe ca Isus să fi fost creat de școlarii lui, Isus apare întru totul superior ucenicilor săi. Aceștia, afară de sf. Pavel și de sf. Ioan, erau poate oameni simpli și naivi. Chiar sf. Pavel nu se poate asemăna cu Isus, iar în privința sf. Ioan, începutul școlii lui este învăluit de astfel de întunecimi, încât nu poți vorbi despre rolul lui personal decât cu mare luare-aminte. De aici vine uriașa superioritate a Evangheliilor în mijlocul scrierilor Noului Testament. De aici acel simțământ neplăcut, când treci de la istoria lui Isus la aceea a apostolilor. Chiar evangheliștii ce ne-au lăsat icoana lui Isus, sunt cu mult mai prejos decât acela despre care vorbesc, încât mereu îl schimonosesc, neputând ajunge la înălțimea lui. Scrierile lor sunt pline de greșeli și neînțelegeri. La fiecare rând simți o cuvântare de o frumusețe cerească, scrisă de (niște) ucenici care n-o înțeleg și care înlocuiesc ideile ce nu le înțeleg decât pe jumătate, prin propriile lor idei. În totul, caracterul lui Isus, departe de a fi fost înfrumusețat de biografii lui, a fost micșorat de ei. Spre a-l găsi așa cum a fost, critica trebuie să îndepărteze un șir de încurcături izvorând din mediocritatea minții școlarilor. Ei l-au zugrăvit așa cum l-au înțeles, și adesea, crezând că-l măresc, de fapt l-au micșorat”⁶⁸.

Întrucâtva, perspectiva lui Renan se aliniază opiniilor acelorale ale timpului său, ce dădeau puțină credibilitate informațiilor istorice relatate de către evangheliști, îndeosebi de Ioan. Pe acesta însă, nu îl elimină de tot, întrucât prețuiește în el anumite exprimări pline de stil.

„Discursurile lui Ioan erau imposibil de susținut: Isus cel istoric nu poate să fi vorbit în felul acela. Însă datele istorice? Renan se declară învins în fața reprezentării plastice a istoriei patimii. Pasaje precum: «Era noapte», «Însă ei aprinseseră un foc de cărbune», «Cămașa era fără cusătură» nu pot să fie inventate. Această evanghelie are oarecum

⁶⁸ *Idem*, pp. 237-238.

legătură cu apostolul iubit. Pare aproape sigur că, bătrân fiind, în timp ce lectura celelalte evanghelii, a rămas prost impresionat de anumite inexactități și e posibil să se fi supărat pentru prea puținel spațiu care-i era rezervat în istoria lui Isus. A început să dicteze diferite lucruri pe care le cunoștea mai bine decât alții. (...) Uneori amintirea era absolut proaspătă, iar uneori alterată. Când a scris discursurile - dacă e chiar el acela care le-a scris - uitase deja lacul Ghenezaretului și discuțiile «fascinante» pe care le auzise pe malurile sale. Trăia într-un mod cu totul diferit. Evenimentele anului 70 stinseseră în el speranța revenirii maestrului. A abandonat modul de-a gândi iudaic și, pentru că era tânăr, și l-a înșușit pe cel sincretist, filosofic și gnostic ce-l înconjura la Efes”⁶⁹.

În prezentarea lui Renan, Isus crește ca un om luminos, purtând în suflet soarele și lărgimea orizonturilor Galileii.

„Nazaretul era un orașel așezat într-o vale cuprinsă între munții ce se învecinează spre miazănoapte cu câmpia Esdrelon. (...) De altfel, împrejurimile sunt fermecătoare, și niciun loc din lume nu era mai potrivit pentru visurile de fericire desăvârșită”⁷⁰.

Munții, marea, cerul cel azuriu, acele câmpii înalte la orizont au fost pentru dânsul, nu vederea melancolică a unui suflet care întreabă firea despre soarta sa, ci simbolul sigur, umbra transparentă a unei lumi invizibile și a unui cer nou”⁷¹.

Instrucția de care Isus are parte este una cu totul obișnuită copiilor și adolescenților vremii sale, departe de lucrurile sofisticate ale lumii culte, a curenților de gândire, ci doar aproape de cultura elementară și de simțul vieții. Adesea, în timpul povestirii, Isus apare cu totul îndepărtat de personajul

⁶⁹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 272-273.

⁷⁰ E. Renan, *Viața...*, cit., p. 8.

⁷¹ *Idem*, p. 25.

atotștiutor al credinței dogmatice, profesându-se absolută sa ignoranță și chiar naivitate în tot felul de chestiuni: în medicină, în politică, în starea de fapt a lucrurilor, în mersul lumii sau în alte limbi decât strict dialectul galileean. Însă pe lângă toate acestea, Isus are un farmec personal aparte, care cucerește, precum și marea calitate de-a fi un spirit pur, cel mai pur dintre cele care se vor fi născut vreodată:

„Nu este probabil ca el să fi știut grecește. (...) Dialectul propriu al lui Isus era dialectul sirian amestecat cu ebraica ce se vorbea pe atunci în Palestina. Cu atât mai mult, el n-a cunoscut, defel cultura greacă. (...) Nici direct, nici indirect n-a ajuns până la el vreun element al doctrinei profane: mintea lui păstra acea sinceră naivitate, pe care o cultură întinsă și variată o zdruncină întotdeauna. Chiar în sânul iudaismului, el rămăsese străin multor încercări ades paralele cu a lui⁷².

Din fiecare caracteristică a cuvântărilor lui cele mai autentice, reiese că n-a avut nicio cunoștință despre starea generală a lumii. Pământul îi părea încă împărțit în regate ce se războiau; se părea că nu știa despre «pacea romană» și noua stare a societății pe care o inaugura veacul său. El n-a avut nicio idee hotărâtă despre puterea romană; numai numele de «Cezar» ajunsese până la el⁷³.

Și mai puțină cunoștință a avut el încă despre ideea cea nouă, creată de știința greacă, baza întregii filosofii și pe care știința modernă a confirmat-o în gura mare: excluderea puterilor suprafirești, cărora naiva credință a vremurilor vechi le atribuia cârmuirea universului. Din acest punct de vedere, Isus nu se deosebea întru nimic de compatrioții săi. Minunea nu era pentru el excepționalul, ci starea normală⁷⁴.

Un nesfârșit farmec se revărsa din făptura lui, și acei care-l văzuseră până atunci nu-l mai recunoșteau. (...) Se

⁷² *Idem*, p. 13-14.

⁷³ *Idem*, p. 17.

⁷⁴ *Idem*, p. 18.

simțea în el un spirit comun, ceva pătrunzător și blând. Firea lui îndatoritoare și, fără îndoială, una din acele fețe îngerești ce se ivesc câteodată printre evrei, făceau în juru-i ca un cerc de vrăjire, căruia aproape nimeni din sânul acelei populații binevoitoare și naive nu-i putea scăpa⁷⁵.

Isus datora multe sale cuceriri farmecului fără pereche al persoanei și al vorbei lui. Un cuvânt mai pătrunzător, o privire aruncată asupra unui cuget naiv care trebuia numai deșteptat îi făceau apostoli călduroși. Isus întrebuița câteodată un mijloc nevinovat, de care se folosea și Ioana d'Arc. El se făcea că știe ceva intim despre acela pe care voia să-l câștige sau îi reamintea vreo împrejurare ce-i era scumpă. Așa a cucerit pe Natanael, pe Petre, pe samariteancă. Ascunzând adevărata pricină a puterii sale, vreau să spun superioritatea asupra celor ce-l împresurau, lăsa să se creadă –spre a mulțumi păreriile timpului, păreri ce erau de altfel și ale lui- că o revelare din cer îi descoperea tainele și-i deschidea sufletele. Toți credeau că trăia într-o sferă superioară celei omenești. Se zicea că vorbea cu Moise și cu Ilie pe munți; se credea că-n clipele lui de singurătate, îngerii veneau să i se închine și stabileau o legătură supranaturală între el și cer⁷⁶.

Odată cu apariția lui Ioan Botezătorul, un imitator al vechiului profet Ilie, a cărui „viață de pustnic [era] atât de potrivnică vechiului spirit al poporului evreu”⁷⁷, Isus părăsește Galileea și merge, alături de o mică comunitate pe care, ca tânăr predicator, deja și-o formase, pentru a trăi alături de Botezător. Acesta îl influențează foarte mult, întrucât, afirmă Renan, îndeosebi la începutul predicării publice a lui Isus vom găsi motive identice din spusele Botezătorului. Însă după arestarea acestuia, Isus revine acasă, iar autorul consideră că detașarea a

⁷⁵ *Idem*, p. 41.

⁷⁶ *Idem*, p. 93.

⁷⁷ *Idem*, p. 52.

fost ceva providențial, nevăzând nimic pozitiv în influența lui Ioan asupra lui:

„În total, înrâurirea lui Ioan a fost mai mult dăunătoare decât folositoare lui Isus. Ea a fost o piedică în dezvoltarea sa; totul ne face să credem că el avea idei superioare lui Ioan, când se îndrumase spre Iordan și că numai printr-un fel de concesiune năzui o clipă către botez. Dacă Botezătorul, de a cărui autoritate i-ar fi fost greu să se scuture, ar fi rămas liber, n-ar fi putut să scuture poate jugul riturilor și practicilor materiale, și atunci neapărat ar fi rămas un sectar evreu necunoscut”⁷⁸.

Renan dă operei sale o oarecare ambianță teatrală, ce nu va scăpa criticilor, fiind uneori subliniată tendențios de anumiți comentatori. Odată cu revenirea în Galileea, începe primul act al dramei. Isus își conturează o fizionomie publică, iar discursurile lui încep să fie auzite de tot mai multe persoane:

„Avea aproape treizeci de ani. Micul grup de ascultători ce-l însoțise la Ioan Botezătorul se mărise, fără îndoială, și poate că unii dintre școlarii lui Ioan s-au unit cu ai lui. Cu acest prim sâmbure al Bisericii, el vesti cu îndrăzneală, la întoarcerea sa în Galileea, «vestea cea bună a Împărăției lui Dumnezeu»”⁷⁹.

Libertatea lăsată oricui voia s-o ia, să se facă cititor și comentator al textului sfânt, înlesnea minunat răspândirea noutăților. Aceasta a fost una dintre marile puteri ale lui Isus și mijlocul cel mai obișnuit pe care îl întrebuița spre a-și întemeia învățământul său doctrinar. El intra în sinagogă și se scula să citească; *hazzan*-ul îi întindea cartea, el o desfășura și citind capitolul zilei scotea din acea citire o dezvoltare conformă cu ideile sale. Fiindcă erau puțini farisei în Galileea, discuția împotriva lui nu lua acel grad de vioiciune și acel ton de amărăciune, ce l-ar fi oprit repede la Ierusalim, încă de la

⁷⁸ *Idem*, p. 62.

⁷⁹ *Idem*, p. 73.

primii pași. Bunii galileeni nu auziseră niciodată o cuvântare atât de potrivită, cu vesela lor imaginație”⁸⁰.

În desfășurarea scenariului, „regizorul” Renan provoacă în mod lent intrarea pe scenă a celorlalte personaje. Acesta dedică un capitol aparte prezentării discipolilor și a companiei care-l urmează pe Isus.

„Un adăpost plăcut, căci apostolii devotați îi dădură un cămin, mai ales la Cafarnaum. Casa aceea era proprietatea a doi frați, amândoi fii ai unui oarecare Jonas, care pesemne că era mort în timpul când Isus venise a se așeza pe malurile lacului. Acești doi frați erau Simon, zis *Cefas* sau *Petre*, și Andrei. Născuți la Betsaida, ei locuiau în Cafarnaum când își începu Isus viața publică. Petre era însurat și avea copii; soacră-sa sta la el. Isus iubea casa asta și sta de obicei acolo. Andrei pare să fi fost școlarul lui Ioan Botezătorul și Isus îl cunoscuse poate pe țărmul Iordanului. Cei doi frați își continuă neîntrerupt meseria de pescari chiar și în timpul în care pare a fi fost foarte ocupați de dascălul lor. Isus, căruia îi plăcea să se joace cu cuvintele, spunea câteodată că va face din ei pescari de oameni. Într-adevăr printre apostolii săi, nu avu alții mai credincioși.

O altă familie, aceea a lui Zabdia sau Zavedeu, pescar bogat și stăpân al mai multor bărci, primi foarte prietenește pe Isus. Zavedeu avea doi fii: pe Iacob, care era cel mai mare, și unul mai tânăr, Ioan, care fu chemat mai târziu să joace un rol atât de hotărâtor în istoria creștinismului în naștere⁸¹.

Mulți alții îl urmau de obicei și-l recunoșteau ca dascălul lor: un oarecare Filip din Betsaida, Natanael fiul lui Tolmai sau Ptolemeu din Cana, apostol din întâile vremuri, poate; Matei, chiar acela probabil a fost Xenofonul creștinismului în naștere (...) Toma sau Didim, care s-a îndoit uneori, dar care pare să fi fost un suflet nobil și entuziast;

⁸⁰ *Idem*, pp. 77-78.

⁸¹ *Idem*, pp. 85-86.

Lebeu sau Tadeu; Simon Zelotul, școlarul lui Iuda Gaulonitul poate, aparținând acestui partid de *Kenain* (...); în sfârșit Iuda, fiul lui Simon, din orașul Keriot, care făcu excepție în rolul de credincios și-și atrăsese o faimă atât de rea”⁸².

Autorul nu omite prezentarea, nu fără o ușoară tentă ludică, prezența feminină în jurul lui Isus:

„Salome, femeia lui Zevedeu, iubi și ea mult pe Isus, și-l întovărăși până la moarte. Într-adevăr, femeile îl primeau foarte bine. Față de ele avea purtări cumpătate ce fac cu putință o foarte blândă unire de idei între cele două sexe. (...) Trei sau patru galileence devotate însoțeau totdeauna tânărul învățător și-și disputau plăcerea de a-l asculta și îngriji rând pe rând. Ele aduceau în noua sectă elemente de entuziasm și de miraculos, a cărui însemnătate se și pricepe. Una dintre ele, Myriam din Magdala sau Maria Magdalena, care a făcut atât de faimos în lume numele săracului ei orașel, pare a fi fost o ființă foarte exaltată. După graiul timpului ea fusese chinuită de șapte draci, adică fusese atinsă de boli nervoase și în aparență de nelămurit. Isus liniști pe această femeie tulburată prin frumusețea lui blândă și atrăgătoare. Magdalena i-a fost credincioasă până la Golgota, și jucă a doua zi după moartea lui un rol foarte însemnat, căci ea fu unealta prin care se stabili credința în înviere (...) Ioana, soția lui Cuza, unul dintre intendenții lui Antipas, Suzana și altele rămase necunoscute, îl urmau mereu și îl slujeau. Unele erau bogate, și prin averea lor îl făceau pe tânărul profet să fie în stare să trăiască fără a-și urma meseria de până atunci”⁸³.

I.2.2.3.2. Structura globală a operei

Gnilka consideră că demn de remarcă în tratarea lui Renan este „tentativa sa de a articula în perioade activitatea publică a lui Isus, chiar dacă a fost concentrată în doar

⁸² *Idem*, p. 87.

⁸³ *Idem*, pp. 86-87.

optsprezece luni, delineând astfel o evoluție interioară”⁸⁴. Odată săvârșite prezentările personajului principal, Isus, și ale celor secundare -apostolii și grupul de însoțitori-, Renan prezintă viața lui Isus în trei acte diferite: primul, dominat de candoarea și exaltarea activității misionare a grupului în Galileea cea pitorească, al doilea, pe fundalul deja sumbru și întunecat al Ierusalimului, cu controversile și complicațiile sale, teatru al morții profetului galileean, dezvoltat ca al treilea act. Așadar, în actul întâi, -

„predica lui era dulce și plăcută, firească și plină de mireasma câmpurilor. El iubea florile și lua de la ele cele mai frumoase lecții ale sale. În predicile lui treceau, rând pe rând, păsările cerului, marea, munții și jocurile copiilor. Stilul lui nu avea nimic din perioada grecească, dar se apropia mult de stilul parabolistilor evrei. (...) Dezvoltările lui erau puțin întinse și alcătuiau un fel de (sure) similare ca în Coran⁸⁵.

Creștinismul ce se năștea nu făcea (...) decât să calce pe urmele esenienilor sau a terapeuților sau pe urmele sectelor evreiești, întemeiate pe viața cenobitică. Un element *comunist* intra în toate aceste secte, deopotrivă de rău văzute de către farisei și de saducheii. Mesianismul, cu totul politic la evreii ortodocși, devenea la ei cu totul social. Aceste bisericiuțe credeau că inaugurează pe pământ împărăția cerului printr-o viață blândă, regulată, contemplativă și lăsând o parte și pentru libertatea insului. Utopii de viață fericită, întemeiată pe frăția oamenilor și pe cultul curat al adevăratului Dumnezeu preocupau sufletele înalte și produceau pretutindeni încercări îndrăznețe, sincere, dar cu puțin viitor. (...) Întâia condiție pentru a fi școlarul lui Isus era să-ți vinzi bunurile și să împarți prețul lor săracilor. Cei ce se îngrozeau de această condiție nu intrau în comunitate⁸⁶.

⁸⁴ J. Gnillka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 20.

⁸⁵ E. Renan, *Viața...*, cit., p. 96.

⁸⁶ *Idem*, pp. 100-101.

Aceste maxime, bune pentru o țară unde viața se hrănește cu aer și cu lumină, acest comunism plăcut al unei cete de copii ai lui Dumnezeu, trăind încrezători în sânul tatălui lor, se putea potrivi unei secte naive, încredințată mereu că utopia ei va izbândi în curând. Dar este limpede că ele nu puteau fi în întregul societății. Într-adevăr, Isus înțelesese foarte iute că lumea oficială din timpul său nu va primi deloc împărăția lui. De aceea, se hotărî cu mare îndrăzneală: înlăturând lumea aceea cu sufletul îngust și cu prejudecățile ei, se întoarse către cei simpli”⁸⁷.

Între categoriile principale ale predicilor sale, Împărăția lui Dumnezeu era anunțată ca un eveniment spiritual ce trebuia să aibă loc și care îi interesa îndeosebi pe cei săraci. Ideea instaurării împărăției nu urzea niciun plan de natură politică ci, din contră, consta exclusiv în așteptarea intervenției lui Dumnezeu, iar aceasta mergea în paralel cu așteptarea apostolilor de a beneficia de scaune de domnie, pe cât posibil cât mai aproape de acela central al lui Isus.

Cel de-al doilea act are ca fundal orașul Ierusalim. Atmosfera generală pare a se mohorî și, odată cu ea, tonusul și spiritul lui Isus:

„Această lume urâcioasă nu putea să nu apese greu asupra sufletelor gingașe ale Nordului. Disprețul Ierusalimiților pentru galileeni făcea deosebirea și mai mare. În acel templu frumos, obiectul tuturor dorințelor lor, de cele mai multe ori nu se găseau decât ticăloșia și ocara. (...) Un cler disprețuitor zâmbea de naiva lor evlavie, aproape precum altădată clerul din Italia obișnuit cu altarele, sta rece și aproape batjocoritor în fața înflăcărării pelerinului venit din țări depărtate”⁸⁸.

⁸⁷ *Idem*, p. 104.

⁸⁸ *Idem*, p. 125.

Isus era străin la Ierusalim. El simțea că aici era un zid de împotrivire pe care nu îl va trece. Înconjurat de piedici și obiecțiuni era urmărit mereu de reaua voință a fariseilor. (...) El găsea la fiecare pas o neîncredere încăpățânată; cu privire la mijloacele lui de acțiune atât de bune în Nord, nu aveau [aici] nicio putere. Apostolii lui, ca galileeni, erau disprețuiți. Orașul (...) nu-i plăcea lui Isus. Până atunci, se ferise totdeauna de centrele mari, preferând pentru acțiunea sa satele și orășelele. Multe din învățăturile date apostolilor erau neaplicabile în orașe mari⁸⁹.

Cu toate acestea aici era centrul vieții evreiești, punctul unde trebuia să învingi sau să mori. Pe calvarul acesta, unde desigur că Isus a suferit mai mult decât pe Golgota, zilele lui scurgeau în ceartă și amărăciune, în mijlocul plictisitoarelor controverse de drept canonic și de exegeză, pentru care marea înălțare morală prea puțin îi folosea -ba ce zic?- îi făurea un fel de inferioritate⁹⁰.

Renan descrie liderii religioși ai Ierusalimului, împărțindu-i în două categorii. Nervul păstrării credinței și al tradiției era constituit de farisei și de scribi. A doua categorie însă, cea a preoților, era slab pregătită dogmatic, în realitate se ținea departe de toate discuțiile savante dar sterile despre lege, însă erau foarte apropiați și servili față de puterea politică. Lipsa lor de autonomie față de autoritatea constituită era evidentă și prin schimbările repetate și dese ale marelui preot. De o vreme însă, toți marii preoți fuseseră înscăunați dintre rudele lui Hanna, la rândul său fost mare preot, selecționați dintre fiii ori ginerii săi. Renan îl individualizează și acuză tocmai pe acest Hanna, socrul marelui preot al vremii, pentru desfășurarea procesului, condamnarea și moartea lui Isus.

⁸⁹ *Idem*, p. 179.

⁹⁰ *Idem*, pp. 180-181.

Isus conștientizează care este destinul său și, trecând un moment de omenească criză și teroare ce compune actul al treilea, își înfruntă soarta cu multă demnitate. Moartea îi închide perspectiva acțiunii misionare directe, însă el continuă să lucreze prin germeul moral al credinței *fără de religie* pe care a încercat să o implementeze în inima oamenilor. Este aceasta forma -nu de înviere, cât de subzistență dincolo de veacuri- pe care Renan o vede posibilă și, pe care o contemplă chiar.

„Opera esențială a lui Isus a fost să făurească în jurul lui un cerc de școlari cărora le insuflă o nemărginită iubire, și cărora le încredință sămânța învățăturii sale. A se fi făcut iubit atât de mult încât era iubit și după moarte, - iată capodopera lui Isus și ceea ce a mirat mai mult pe contemporanii săi. Învățătura lui era așa de puțin dogmatică, încât nu s-a gândit niciodată să o scrie. Erai școlarul lui nu crezând în cutare ori în cutare lucru, ci alipindu-te de el și iubindu-l. Câteva maxime culese repede după amintiri, mai ales tipul lui moral și întipăririle ce-o lăsase, au fost tot ce-a mai rămas de la el. Isus nu este un întemeietor de dogme, un făuritor de simboluri, ci inițiatorul lumii la un spirit nou⁹¹.

În mijlocul acestei vulgarități enorme, se ridică spre cer coloane ce dovedesc o menire mai nobilă. Isus este cea mai înaltă dintre aceste coloane ce arată omului de unde vine și la ce trebuie să năzuiască. În el s-a condensat tot ce-i mai bun și mai înalt în firea noastră⁹².

Renan propune un Isus ne-dogmatic, un Isus cu totul om, care a cultivat virtuți, dar care a avut și greșeli (despre care afirmă că evangheliștii au evitat cu strictețe să le pună în scris!) și care, în anumite situații sau credințe, s-a înșelat.

„Admirația școlarilor lui îl atrăgea și îl mulțumea. Învederat este că titlul de *rabbi*, cu care se mulțumise la

⁹¹ *Idem*, p. 231.

⁹² *Idem*, p. 239.

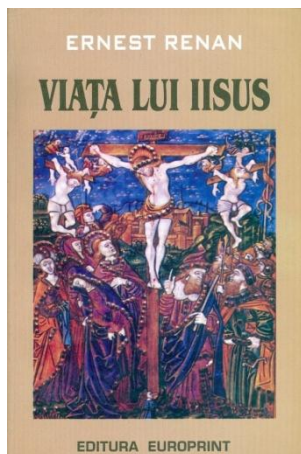
început, nu-i mai ajungea; nici chiar titlul de profet sau trimis al lui Dumnezeu. Poziția ce și-o atribuia nu mai corespundea cugetului său; era aceea a unei făpturi supraomenești și el voia să fie privit ca având cu Dumnezeu o legătură mai înaltă decât ceilalți oameni⁹³.

Să-i iertăm nădejdea într-o venire triumfătoare pe norii cerului. Asta era mai degrabă poate greșeala altora decât a lui și ce ne pasă dacă e ori nu adevărat că și el însuși a avut, ca și ceilalți toți, această iluzie, pe dată ce visul lui l-a făcut puternic în fața morții și l-a susținut într-o luptă, în care, fără asta, ar fi fost poate neegal⁹⁴?

I.2.2.3.3. Opera lui Renan în evaluarea schweitzeriană

Renan scrie nu despre Isus cel prezent în cele patru evanghelii, ci descrie o viziune pe care o are în fața sa, în timp ce cugetă la viața Nazarineanului în însăși locurile care au constituit teatrul acelor evenimente. „În fața ochilor mei aveam o a cincea evanghelie, sfâșiată dar încă descifrabilă, și de aici, prin intermediul povestirilor lui Matei și-ale lui Marcu, contemplam nu o ființă abstractă despre care se spunea că nu existase niciodată, ci un minunat chip uman plin de viață și de mișcare⁹⁵.

Metoda de lucru a lui Renan nu se baza întâi de toate pe căutarea istorică. Pare că întâiul criteriu de rearanjare a situațiilor și a cuvintelor va fi fost cel estetic.



⁹³ *Idem*, p. 150.

⁹⁴ *Idem*, p. 158.

⁹⁵ Renan, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 274.

„Fiecare cuvânt își găsește așezarea cea mai potrivită. Niciunul nu este omis, însă niciunul nu apare în situația istorică. Scenele individuale sunt reconstruite în modul cel mai arbitrar! Așa, spre exemplu, cererea mamei lui Isus poate să fi avut loc doar în ultima perioadă a vieții, întrucât nu corespunde stării pacifice din prima perioadă. Câteva scene, nefiind suficient de triste, sunt transpuse în ultima perioadă, în timp ce altele suferă o generalizare instrumentală”⁹⁶.

Descrierile lui sunt plastice, însă adesea exagerate și forțate. Autorul insistă și se pierde în creionarea unor scenarii naturale și insistă asupra lor, iar pentru că punctul său prim de vedere se vrea a fi cel estetic, se poate spune că nu izbândește din plin.

„Acest artificial sentiment al naturii implică și alte aspecte. *Viața lui Isus* a lui Renan este o operă care, precum nicio alta, abundă în cele mai groaznice scăderi de gust. E vorba de o «artă creștină» în sensul cel mai deteriorat al cuvântului, de artă a statuilor de ceară. Din vitrinele dughenelor de artă creștină de la Palace St. Suplice, Renan l-a achiziționat pe Isus cel dulce, frumoasele Marii împreună cu galileencele amabile ce formează compania «tâmplarului *charmant*». Și cu toate acestea, este o lucrare minunată. Rănește și în același timp atrage. Nu mai ieși niciodată la liman cu această operă ce nu va fi niciodată depășită, pentru că natura e avară în oameni care să fie în stare să scrie așa, și doar arareori se mai naște o carte care să fie fiică a entuziasmului, precum e opera pe care Renan a conceput-o pe colinele Galileii”⁹⁷.

Nu au lipsit luările de poziție pro sau contra lui Renan. Fiind mai aproape de mediul catolic francez, au început să curgă împotriva sa denunțuri și combateri din partea unor prelați

⁹⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 274.

⁹⁷ *Idem*, p. 272.

catolici. Însă nu s-au raliat împotriva sa doar reprezentanți ai catolicismului, întrucât nici în ambiencele protestante, lucrarea nu a fost salutăată cu cea mai mare stimă. Pastorul protestant Timothée Colani, profesor de teologie la Strasbourg scria: „Exprimându-mi această opinie, cred că vorbesc în numele celui cerc care se numește noua teologie protestantă, sau școala de la Strasbourg. Noi am deschis cartea domnului Renan cu un interes plin de simpatie, și am închis-o cu o vie dezamăgire”⁹⁸.

Probabil cei mai trădați s-au simțit tocmai oamenii de știință, care au văzut făcute publice, într-o formă divulgatoare și romanțată, „marile achiziții” ale unor decenii de cercetare critică asupra lui Isus, fără ca acest moment să fi fost nici pregătit și nici exprimat așa cum ei considerau că s-ar fi cuvenit.

„Într-un întreg context a intervenit Renan, înduioșând opinia publică, legând de propriul nume și discreditând tot ceea ce purta numele de critică și iluminism religios. El a făcut să devină inutilă munca silențioasă a școlii critice divulgându-i gândurile în mod intempestiv și prea cu ușurință. Senzația suscitată de către carte a înghițit munca acelor spirite nobile, care se regăseau de acum implicate în luptă cu ortodoxia pariziană devenită neîncrezătoare, de care reușeau doar cu greu să se mai apere”⁹⁹.

Pentru Gnirka, „chiar dacă criticii i-au obiectat lui Renan că a vândut cu preț scăzut, în sensul cel mai banal, «arta creștină» (...), cartea sa ne pune în fața chestiunii Împărăției lui Dumnezeu în viața lui Isus și reprezintă tentativa de a individualiza -cu ajutorul concepției Împărăției lui Dumnezeu- o

⁹⁸ T. Colani, *Examen de la vie de Jésus de Renan devant les orthodoxes et devant la critique*, s.l., 1864, apud A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 280.

⁹⁹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 281.

fractură în activitatea publică a lui Isus”¹⁰⁰. În calitate de istoric, Renan -

„evocă misterul estetic ca antidot la ravagiile scepticismului istoric raționalist. După părerea lui, istoricul trebuie să înțeleagă rațiunile pentru care o credință a încântat și a mulțumit conștiința umană, dar nu trebuie să mai creadă acest lucru, de vreme ce «credința absolută este incomparabilă cu istoria sinceră». Însă el se consolează cu credința potrivit căreia «chiar dacă nu adoptăm nici una dintre formele care au captivat adorația oamenilor, aceasta nu înseamnă că nu ne mai putem bucura de ceea ce e bun și frumos în ele»”¹⁰¹.

Schweitzer împărtășește evaluarea lui Luthardt, care individualizează eroarea lui Renan în lipsa sa de conștiință etică. Tocmai pentru că nu o avea, acesta -

„nu a voit să vadă clar acolo unde ar fi trebuit. Întreaga carte e străbătută deja de la început de o mare lipsă de veracitate. Renan vrea să-l descrie pe Hristosul celei de-a patra evanghelii și nu crede în autenticitatea și în miracolele sale. Vrea să scrie o operă științifică și se gândește la marele public pe care vrea să-l influențeze. În acest fel, a unit două opere una într-alta. Prea cu greu îi va ierta istoricul faptul că nu a aprofundat problema evoluției lui Isus, pe care a înfruntat-o cu sublinierea profundă a escatologiei, oferind ca soluție fraze romanțate”¹⁰².

Concluzionând, vom afirma împreună cu J. S. Kselman și R. D. Witherup că Renan a identificat supranaturalul cu irealul,

¹⁰⁰ J. Gnifka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 20.

¹⁰¹ J. Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, Humanitas, București 2000, p. 232.

¹⁰² A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 282.

prezentând cititorilor prin opera sa, o figură a lui Isus cu totul umană¹⁰³.

I.2.3. Raționalismul desăvârșit. H. E. G. Paulus

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus simțea o nestăpânită angoasă împotriva a tot ceea ce putea să depășească limitele gândirii. *Viața lui Isus* pe care-a publicat-o „apare ca o simplă armonie comentată a evangheliilor, construită după planul celei de-a patra evanghelii¹⁰⁴”. Interesul său principal merge în direcția explicării miracolelor, iar aici pornește de la două principii:



Heinrich Eberhard
Gottlob Paulus
(1761 - 1851)

1. Modificările inexplicabile ale cursului naturii, nu pot nici să răstoarne și nici să explice un adevăr spiritual;

2. Fiecare eveniment natural este un efect al atotputerniciei lui Dumnezeu.

Despre miracolele ce au loc în evanghelii, autorul crede că se pot explica doar ca evenimente relatate de către martori oculari, care însă ignoră cauzele intermediare. Însă dacă acestea ar fi descoperite, faptele ar continua să subziste, dar nu ca miracole:

„Evangheliștii au ținut să povestească minuni. Acest lucru este fără îndoială. Și cine ar putea să nege că în acea perioadă miracolele au fost prezente în planul lui Dumnezeu, întrucât chiar faptele inexplicabile trebuiau să scuture conștiințele? Astăzi însă, influența lor s-a redus. În veacurile ce sunt mai îndepărtate de miraculos, în fața progresului

¹⁰³ Cf. J. S. Kselman, R. D. Witherup, „La critica moderna...”, cit., p. 1489.

¹⁰⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 128.

formării intelectuale în națiuni care au primit creștinismul, este necesar să se satisfacă inteligența, dacă se vrea ca adevărul evanghelic să continue să fie valid”¹⁰⁵.

Pentru o minte rațională, totul va consta, așadar, în a descoperi cauzele intermediare ale minunilor lui Isus.

În ceea ce privește vindecările, Paulus afirmă că Isus a acționat cu o forță spirituală asupra sistemului nervos, folosind uneori medicamente pe care doar el însuși le cunoștea (iar aici referința este la uleiurile cu care îi trimitea și pe apostoli în lume).

Mersul pe apă este atribuit unei viziuni subiective a discipolilor, întrucât „Isus pășea de-a lungul țărmului coastei, iar prin ceață, turburați, apostolii din barcă l-au luat drept o fantomă”¹⁰⁶.

„Paulus explică distribuirea miraculoasă a pâinilor și a peștilor spunând că atunci când Isus a văzut mulțimea înfometată, s-a adresat discipolilor săi și le-a zis: «Să dăm exemplu bun bogaților care sunt aici, pentru ca să-și pună la dispoziție rezervele lor» și a început să împartă din mâncarea sa, iar apostolii celor care erau așezați cel mai aproape. Expedientul a avut succes și s-a găsit imediat hrană în cantitate mare.

Explicația schimbării la față este puțin mai complicată. «În timp ce Isus se întreținea cu câțiva dintre ai săi în această regiune muntoasă, s-a întâlnit noaptea pe un munte înalt cu doi bătrâni, pe care cei trei însoțitori i-au luat drept Moise și Ilie. După Lc 9,31, acești doi necunoscuți l-au informat despre destinul său viitor la Ierusalim; dimineața, la răsăritul soarelui, cei trei discipoli care îl însoțeau au privit spre înălțime, între somn și realitate, din ungherul de pe munte de unde dormiseră, și l-au văzut pe Isus și pe cei doi străini pe

¹⁰⁵ Paulus, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 128.

¹⁰⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 129.

vârful cel mai înalt al muntelui, iluminați de soarele care se suia pe cer. I-au auzit vorbind despre sfârșitul care-l amenința în capitală și despre necesitatea de-a spera și de a persevera. În fine, i-au auzit vorbind și despre o cerere ce le era adresată, pentru ca să continue să-l considere pe Isus ca fiind fiul preaiubit al divinității, pe care trebuia să-l asculte... Somnolența și norii tomnatici care împresurau în zori acei munți i-au împiedicat pe discipoli să priceapă în mod clar ceea ce se întâmpla. Impresia obscură și nesigură de-a fi asistat de aproape la vedenii superioare, a suscitât prin urmare în ei o minunare și mai intensă. Cei trei care au fost pe munte cu el nu și-au făcut niciodată o idee mai precisă legată de motivul pentru care Isus le-a interzis să vorbească, înainte de sfârșit, despre ceea ce văzuseră».

Autorul nostru se găsește în elementul său când vorbește despre învierile morților. Are la dispoziție explicația lui Bahrđt, ce nu dă niciodată greș, conform căreia ar fi fost vorba doar de morți aparente¹⁰⁷.

Paulus este, de asemenea, interesat de mesianismul lui Isus, concept căruia îi dedică circa șaptezeci și cinci de pagini. Susține că ideea mesianică a apărut în epoca davidică, fiind mai apoi introdusă între credințele religioase de către profeți, până când în epoca Macabeilor a fost înlocuită de ideea mântuitorului supraomenesc. Isus are în minte mesianismul în sens ebraic antic, fără a poseda însă nicio conotație metafizică.

Despre trădarea lui Iuda, Paulus afirmă că, în calitate de apostol credincios, acesta voia să grăbească proclamarea lui Isus, provocând o situație în care, cu siguranță, poporul urma să intervină. Însă încetineala cu care s-a răspândit vestea, la care se adaugă faptul că arestarea ar fi avut loc în momentul cinei pascale, în timp ce răstignirea în cursul dimineții zilei următoare,

¹⁰⁷ *Idem*, p. 131.

au zădărnicit planul lui Iuda, acestuia nerămânându-i decât perspectiva deznădejzii și mai apoi a sinuciderii. „În istoria pătimirii, Iuda constituie un avertisment teribil pentru aceia dintre noi care voiesc să-și convertească propria inteligență în șiretenie și sunt convinși că pot să realizeze în lucruri concrete ceea ce socotesc că este bine, chiar și servindu-se de mijloace rele și de intrigi, pentru că, din egoism, sunt delăsători în corectarea propriilor lor patimi”¹⁰⁸.

„Moartea” lui Isus pe cruce este numai aparentă, iar acest fapt explică în mod rațional și așa-zisa înviere.

„Chiar și forța care-l făcea pe Isus să supraviețuiască ca o ultimă scânteie s-ar fi stins încetul cu încetul, dacă nu ar fi fost alimentată, dacă providența nu ar fi intervenit în favoarea preaiubitului său parcurgând căi necunoscute, în timp ce cu alții se folosește de arte mai cunoscute mâinilor omenеști. Lovitura de lance, cu siguranță mai profundă decât o simplă zgârietură, a provocat o mare scurgere de sânge. Frigul mormântului și aromele au continuat opera de reanimare, până când furtuna și cutremurul l-au făcut pe Isus să-și revină în simțiri. Din fericire, și piatra de la intrare a fost dată la o parte. Domnul a lăsat giulgiurile în mormânt și și-a procurat o îmbrăcămintе de grădinar. De aceasta se gândește Maria -*In 20,15*- că vorbește cu grădinarul. Prin intermediul femeilor, le dă discipolilor întâlnire în Galileea și pleacă el însuși la drum. Lângă Emaus, pe înserate, întâlnește doi discipoli care nu-l recunosc din cauza chipului său desfigurat de suferință. Însă felul său de-a mulțumi frângând pâinea și mâinile străpunse de cuie, le revelează identitatea lui. De la ei află unde sunt apostolii, se întoarce la Ierusalim și pe neașteptate li se arată. Astfel se explică aluziile la Galileea și aparițiile la Ierusalim, care par contradictorii. (...)

Iar astfel, Isus a trăit cu ei patruzeci de zile și a fost cu ei și în Galileea. În urma torturilor pe care le suportase, nu

¹⁰⁸ *Idem*, p. 134.

mai era în stare să facă față eforturilor prelungite; trăia în tăcere și își aduna puterile pentru momente scurte în care se prezenta în cercul alor săi și îi instruia. Când a simțit că i se apropia sfârșitul s-au întors la Ierusalim. Pe muntele Măslinilor, Isus îi adună pentru ultima oară pe discipoli, în splendoarea soarelui de dimineață și, ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat. Apoi, tot binecuvântând, s-a îndepărtat de ei. Un nor s-a interpus între el și discipolii care n-au mai reușit să-l urmeze mult cu privirea. Și imediat au apărut oamenii bătrâni îmbrăcați în alb, pe care cei mai intimi ai lui Isus îi luaseră drept Moise și Ilie, dar care, în realitate, aparțineau grupului discipolilor secreți ai lui Isus de la Ierusalim, și i-au îndemnat să nu mai rămână acolo, ci să prindă curaj. Unde a murit cu adevărat Isus, nu au știut niciodată. Au povestit despre luarea sa de rămas-bun ca despre o înălțare”¹⁰⁹.

Albert Schweitzer individualizează câteva puncte slabe în abordarea și metoda lui Paulus. „Metoda este greșită, întrucât autorul reușește să fie realist doar prejudiciind comportamentul personajelor. Pentru Paulus, discipolii cred în miracole care cu adevărat nu au existat, iar Isus recunoaște ca fiind miraculoase câteva fapte, când în loc ar fi trebuit să protesteze împotriva falsei credințe în miracole. Exegeza violentează textul. Însă cine are dreptul să-l judece”¹¹⁰? La șapte ani de la publicare, Strauss va contesta puternic această lucrare.

Paulus rămâne însă în istorie precum autorul care „și-a focalizat propriul interes pe explicarea naturalistă a evenimentelor miraculoase prezente în Evanghelii. Astfel, vindecările crezute miraculoase au fost interpretate precum rezultatul influenței personalității lui Isus asupra sistemului

¹⁰⁹ *Idem*, pp. 132-133.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 134-135.

nervos zdruncinat al beneficiarilor ori al folosirii, din partea sa, a unor medicamente necunoscute de către ceilalți”¹¹¹.

I.3. DAVID FRIEDRICH STRAUSS

„Evangheliile conțin în mod substanțial mituri care s-au «încolăcit» în jurul figurii istorice a lui Isus, până la punctul de a o face aproape de nerecunoscut. Adevărul credinței se bazează nu atât pe istoria biblică, cât pe ideea divino-umanității care în mit, apare într-o formă mascată”¹¹². Astfel se poate sintetiza ideea centrală a operei publicată în anul 1835 de către David Friedrich Strauss, susținând ipoteza pe baza căreia prima comunitate creștină aflată sub influența elenistică și iudaică, traduce în categorii mitologice istoria lui Isus, creând o separare definitivă între Isus real și „Isus” în care mai apoi se crede. În tratatul său, Schweitzer ajunge la *momentul Strauss* ca la un punct nodal, pregătit prin continue referiri, în abordările autorilor precedenți. Opera lui „va însemna începutul celui de-al doilea val și a provocat o autentică maree de critici”¹¹³.



David Friedrich Strauss
(1808 - 1874)

Schweitzer îi dedică acestuia trei capitole distincte din opera sa, primul aruncând o privire asupra vieții, al doilea

¹¹¹ G.Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002, p. 20.

¹¹² K. Lehmann, *Il problema di Gesù di Nazaret*, în W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, p. 142.

¹¹³ W. Kasper, *Gesù il Cristo*, cit., p. 32.

asupra intuițiilor sale interpretative pentru recompunerea istoriei lui Isus și, în fine, al treilea, asupra reacțiilor pozitive ori negative suscitade de această lucrare considerată revoluționară.

I.3.1. Istoria lui Isus între mit, insertii legendare și adevăr

Filosofia lui Hegel (pe care Strauss l-a cunoscut personal, audiindu-i câteva cursuri) este instanța care impregnează gândirea lui, principii hegeliene regăsindu-se și în filigrana abordării personajului și a existenței lui Isus în general. Nu se poate afirma la fel despre un alt mare nume al gândirii universale -Schleiermacher- cu care, de asemenea, Strauss a intrat în contact personal, întrucât față de ideile acestuia, autorul nostru s-a distanțat adesea în mod polemic. Tocmai în virtutea deprinderii gândirii hegeliene, își va găsi o libertate cvasi neobișnuită gândirii timpului său, pentru a aborda viața lui Isus:

„În prefață mărturisea că (Hegel) avea ceva în plus față de toți teologii critici și docti ai timpului său, acel ceva fără de care întreaga erudiție posibilă nu reușește să concluzioneze nimic pe plan istoric, adică eliberarea intimă a sufletului și a gândului de anumite idei religioase și dogmatice, pe care a atins-o imediat prin studiile filosofice. Filosofia lui Hegel îl eliberase, îi clarificase raportul dintre idee și realitate, îl condusesse la cunoștința cea mai înaltă a hristologiei speculative, deschizându-i ochii pentru acea misterioasă întrepătrundere de finit și infinit, Dumnezeu și om”¹¹⁴.

De la Hegel, Strauss împrumută, așadar, principiul de bază care-l ajută să încadreze persoana lui Isus în planul universal al gândirii omenirii. Isus din Nazaret este una dintre

¹¹⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 159-160.

expresiile cele mai înalte ale conștiinței universale a unității dintre divin și uman. Contrar unei logici reduse, ce ar vrea ca întruparea istorică a acestei conștiințe să fie neapărat perfectă, Strauss afirmă că gândirea ce a ajuns la un nivel superior de percepție și imparțialitate, știe că nicio idee nu se poate realiza în mod desăvârșit în plan imanent. „Adevărul ei nu depinde de demonstrația împlinită a reprezentării naturale, ci perfecțiunea se actualizează prin ceea ce ideea aduce în istorie sau în lumea în care istoria se înalță la idee”¹¹⁵. Astfel, Strauss stabilește ca premiză faptul că orice imperfecțiune a lui Isus pe plan istoric, nu atentează cu nimic la măreția spiritului pe care el îl întrupează. Firește însă, această afirmație nu trebuie interpretată în spiritul dogmatico-catolic al uniunii hipostatice, întrucât miza autorului este una cu totul diferită: „e inutil să verificăm până la ce punct umanitatea lui Dumnezeu s-a realizat în persoana lui Isus, întrucât ideea trăiește în conștiința comună a celor care sunt animați de manifestarea sensibilă a acelei idei. În reprezentarea lor, acea personalitate istorică a devenit conștiința universală a unității între divin și uman, iar momentele care scandează decurgerea exterioară a vieții sale se reproduc spiritual în ei”¹¹⁶. Este singura perspectivă în care Strauss permite contemplarea imortalității lui Isus din Nazaret.

„Această idee a umanității divine, ținta întregii omeniri care trebuie să se actualizeze în fiecare persoană, e ceea ce poate fi considerat veșnic real în persoana lui Isus, ceea ce nicio critică nu poate distruge. Chiar dacă critica poate să aducă ulterioare demonstrații ale repercusiunii ideii în prezentarea desfășurării istorice a vieții lui Isus, nicio critică nu poate revoca faptul real că Isus a prezentat și a suscitât în

¹¹⁵ *Idem*, p. 160.

¹¹⁶ *Ibidem*.

omenire acea idee care de atunci trăiește până astăzi pentru toată veșnicia”¹¹⁷.

Strauss delimitează prin urmare atât unicul mod în care Isus poate rămâne nemuritor, cât și ceea ce are un caracter universal în propria-i intuiție asupra lui Isus. Prin urmare, spre deosebire de scandalul provocat de cei care încercaseră să interpreteze existența Domnului în mod critic, Strauss se simte liber, tocmai pentru că singurul lucru valid în tot mesajul lui Isus nu poate fi distrus de către niciun fel de critică: „Strauss purcede la munca istorică cu acest spirit liber și având conștiința că nu-l poate atinge pe Isus ca și creator al religiei umanității. Dă jos tencuiala, însă știe că târnăcopul său nu poate să prejudicieze piatra”¹¹⁸. Dacă până la el, *viețile lui Isus* fuseseră construite pe interpretări de tentă ortodoxă ce acceptau intervenția în istorie a supranaturalului ori explicații raționale aplicate unor evenimente aparent supranaturale, Strauss a introdus o a treia posibilitate, „aceea a interpretării mitice, pe baza căreia evangheliile ne prezintă un fundament alcătuit de fapte istorice transformate și fardate de către credința Bisericii”¹¹⁹. Metodologia lui Strauss este deci una inedită: el nu se raliază, așa cum fac predecesorii săi în domeniu, liniei supranaturaliste ori exclusiv celei raționale. El consideră că după ce vechile curente supranaturaliste spusese tot ce aveau de spus, a intervenit curentul critic, raționalist, demontând toate explicațiile precedente și epuizând la rândul său argumentele. De acum rămânea de dus înainte ceea ce se păstra din acest conflict, pentru că -

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ J. S. Kselman, R. D. Witherup, “La critica moderna...”, cit., p. 1489.

„din conflictul lor se naște o nouă soluție, interpretarea mitică. După metoda hegeliană, aceasta este sinteza unei teze, reprezentată de explicația supranaturală, și a unei antiteze, reprezentată de interpretarea raționalistă. *Viața lui Isus* a lui Strauss (...) este o construcție care se fondează pe contraste; în Strauss [contrastele] sunt forțele motoare ce creează o nouă viziune a lucrurilor. (...) Fiecare peripeție din viața lui Isus este considerată în sine: întâi îi este dată explicația supranaturală, apoi cea raționalistă, acolo unde raționalismul se angajează să contrazică supranaturalismul și viceversa. «În acest fel» observă Strauss în prefață, «avem acel avantaj exterior care face din operă un repertoriu al opiniilor și al discuțiilor mai importante care au fost exprimate asupra tuturor părților istoriei evanghelice»”¹²⁰.

Dacă Strauss nu este totuși primul autor care întâlnește de-a lungul parcursului vieții lui Isus situații inexplicabile, spre deosebire de alții -care recurgeau adesea la un soi de filosofie mistică-, el adoptă aici explicația mitului. În tentativele altora de a adopta explicații, „încercarea (lor) de a salva istoria ce zace în text, distrugea în realitate *textul însuși*. Mai degrabă decât să se încerce să se explice (adică să se justifice) istoria ce stă îndărătul textului, efortul principal ar trebui să fie aceea de a explica modul în care s-a ajuns la acest text. Acolo unde alții încep întrebându-se cum ar fi putut să aibă loc *evenimentul* povestit, Strauss a început să se întrebe unde anume se naștea *povestirea* evenimentului miraculos”¹²¹.

Astfel de narațiuni, precum cea a vieții lui Isus, au suprapus întâmplări veterotestamentare și mitologice asupra

¹²⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 161. Sublinierea ne aparține.

¹²¹ J. D. G. Dunn, *Gli albori ... I*, cit., p. 49.

informațiilor istorice: în viziunea sa, un astfel de fenomen a putut avea loc datorită unui spirit poetic spontan al comunității, care a concentrat în figura Nazarineanului adevărurile veșnice ale omului (precum ideea nemuririi și a umanității adevărate), mitul ilustrând în formă poetică adevărul etern răsfrânt prin intermediul persoanei concrete a lui Isus. „Aceste personificări narrative (mituri) ale unor idei ce-L priveau pe Hristos fuseseră deja individualizate în evenimentele începutului și sfârșitului vieții lui Isus. Pasul pe care l-a făcut Strauss a constatat în extinderea acestei teorii a mitului la întreaga viață a lui Isus”¹²².

Merită să consemnăm câteva dintre considerațiile critice pe care Strauss le face cu privire la evangheliile, așa cum sunt ele sintetizate de către Schweitzer:

„Istorisirea ispitirii nu satisface nici ca eveniment supranatural și nici ca eveniment interior sau natural (precum s-a întâmplat, spre exemplu, în cazul lui Venturini, pentru care un fariseu ispititor joacă rolul diavolului), ci este o legendă proto-creștină întreșută cu motive veterotestamentare.

Chemarea primilor apostoli, în absența unor întâlniri precedente, nu poate să fi avut loc, ci este o imitație a episodului în care Ilie îl cheamă pe Elizeu. Expresia «pescar de oameni» s-a întovărășit cu o altă legendă a pescuirii minunate a lui Petru, care mai apoi reapare, modelată într-un fel diferit, în *In 21*. Nici măcar cei șaptezeci de discipoli nu sunt istorici.

Este problematic dacă purificarea templului este istorică sau dacă nu ar fi mai degrabă rezultatul aplicării mesianice a expresiei: «casa mea este o casă de rugăciune». Oricum, este dificil de reconstruit dinamica evenimentului. Grupurile de anecdote care se formează în jurul unei experiențe unice, ne dau mărturie despre modul în care

¹²² *Idem*, pp. 49-50.

istoria ce înfrumusețează întâmplările merge înainte cu o anumită libertate. Spre exemplu, ungerea istorică a lui Isus în Betania prin lucrarea unei femei necunoscute, devine în Luca ungerea din partea unei păcătoase, iar în Ioan aceea a Mariei din Betania.

Legat de vindecări, unele sunt cu siguranță istorice, însă nu este istorică redactarea prin care ele ne-au fost transmise. E curios faptul că demonii îl salută pe Isus ca mesia, însă acest eveniment amintește de tendința unei viziuni ulterioare ce vede lumea spiritelor rele glorificându-l pe mesia. Nu este vorba așadar de o cunoștință clară de care bolnavii mintali ar fi beneficiat înaintea contemporanilor lor. Vindecarea îndrăcitului în sinagoga din Cafarnaum poate fi istorică. Însă în alte cazuri, faptul asumă aspecte atât de miraculoase, încât nu mai poate fi explicat cu influența psihică a lui Isus asupra bolnavului. Trebuie să ne gândim atunci la acțiunea creatoare a legendei ce intervine în reconstruirea faptului respectiv. Uneori dintr-o singură vindecare s-au născut trei ori patru pericope și de multe ori se mai recunosc încă forțele transformatoare.

Spre exemplu, episodul discipolilor care nu reușesc să vindece copilul somnambul, în timp ce Isus întârzie pe munte odată cu schimbarea la față, face aluzie la *2Reg 4*, unde servitorul lui Elizeu, Iezi, încearcă zadarnic să învie un copil mort cu ajutorul bastonului profetului; vindecarea bruscă a leprei este modelată după istoria lui Namaan Sirul. Istoria celor zece leproși este tendențial atât de moralistică, încât îi face imediat problematică validitatea istorică. Vindecările orbilor își au toate originea în vindecarea orbului din Ierihon. Însă cine poate spune până la ce punct aceasta se susține istoric? Și vindecările paralizicilor aparțin mai degrabă imaginii tipice de mesia, decât istoriei. Vindecările prin atingerea hainelor și prin acțiunea la distanță sunt un produs evident al legendei. Mesia trebuie să facă precum profeții, și apoi să-i depășească. Prin urmare, printre miracolele sale, găsim și învierea unor morți.

Povestirea dublă a înmulțirii miraculoase a pâinilor face susceptibilă povestirea și, în același timp, demonstrează că nu e posibilă susținerea redactării apostolice directe a evangheliei lui Matei. Cu atât mai mult cu cât existau motive veterotestamentare atât de apropiate acestui tip de narațiune, încât ar fi fost un miracol să nu o găsim și în viața lui Isus. (...)

Însă mai importante decât miracolele discutate până acum sunt acelea care au loc în Isus însuși și îi marchează istoria. Schimbarea la față trebuie să fie prezentă în viața lui Isus întrucât deja chipul lui Moise a strălucit în toată splendoarea sa. Povestirile despre înviere –care oricum sunt narațiuni mitice- prezintă o dublă stratificare în geneza legendei: una mai antică, reprezentată de Matei, care cunoaște aparițiile în Galileea –și doar pe acestea-, și una mai recentă, în care aparițiile la Ierusalim le substituie pe cele din Galileea. Exegeza nu reușește să iasă din dilema dacă a fost reală moartea sau învierea, chiar dacă, oricum, nu au putut niciodată avea loc împreună. Faptul că înălțarea este un mit, se înțelege de la sine”¹²³.

Strauss își încheie munca „admițând imposibilitatea de a scrie o viață a lui Isus, imposibilitate datorată nu atât faptului că evangheliile refuză să vadă în el pur și simplu o parte a istoriei, cât faptului că acestea ne oferă doar fragmente dezbinat a căror organizare este atribuită evangheliștilor”¹²⁴. Citind lucrarea lui Strauss, se poate rămâne cu senzația că el transformă evangheliile într-un teren minat. În fiecare povestire, autorul confruntă în mod critic pericopele, comparându-le cu atenție, încercând să găsească modul în care acestea conțin un strat mitologic adăugat. Mai mult, el atacă evanghelia lui Ioan, afirmând că aceasta nu este decât o prelungire interpretată a unor tendințe prezente în sinoptici. Chiar dacă evanghelia

¹²³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 163-164.

¹²⁴ J. S. Kselman, R. D. Witherup, “La critica moderna...”, cit., p. 1489.

predilectă a criticilor era cea a lui Ioan, tocmai pentru faptul că înșiruia cele mai puține miracole ce mergeau împotriva spiritului raționalist, Strauss subliniază că, în ciuda puținătății lor, aceste minuni sunt „cele mai nemaiauzite și atât de incredibile încât miracolul este de netăgăduit și în același timp implică un semnificat moral sau simbolic. Nu este prin urmare legenda care în mod inconștient compune, selecționează, creează și grupează, ci este o tendință apologetico-dogmatică determinată clar”¹²⁵.

Până la el, scrierea lui Ioan era adoptată ca parametru pentru fixarea unei cronologii a activității lui Isus. Strauss mută mai degrabă atenția înspre sinoptici, afirmând că informațiile ioaniene au suferit o prea mare amplificare mitologică și legendară. Și în ceea ce privește mesajul lui Isus în general, versiunea din Ioan -

„reprezintă un grad mai avansat în formarea miturilor, întrucât a substituit conceptul mesianic-iudaic al filiației divine, cu acela greco-metafizic, iar pe baza cunoașterii doctrinei Logosului, îl prezintă pe Domnul care-și aplică sieși ideea greco-speculativă a pre-existenței. (...) Libertatea sa față de concepții escatologice nu constituie pentru el un avantaj, ci un grav prejudiciu; nu le ignoră, ci le transformă și încearcă în mod continuu să conceapă revenirea lui Hristos ca o realitate interioară și actuală, și nu ca un eveniment viitor extern”¹²⁶.

De asemenea, în legătură cu evanghelia lui Marcu, Strauss răstoarnă locul comun până la acea dată și afirmă că nu poate să fi fost cea dintâi scrisă dintre evanghelii, de care celelalte să depindă.

¹²⁵ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 167.

¹²⁶ *Idem*, p. 168.

„La o primă vedere poziția sa față de acest evanghelist apare surprinzătoare. Expunerea marciană este un rezumat, Marcu este un satelit al lui Matei, fără strălucire proprie. Claritatea sa sobră i se pare artificială. Nu vrea să-l creadă pe acest evanghelist ce povestește că în prima zi la Cafarnaum s-a strâns «tot orașul» (Mc 1,33) în fața porții lui Petru și că în alte zile, (Mc 3,20 și 6,31), afluența era așa de mare încât discipolii lui Isus nu puteau să mănânce. «Toate amănunțele extraordinar de clare», notează, «a căror lipsă poate reveni spre cinstea lui Matei; pentru că, ce altceva pot fi decât exagerări legendare?» În această critică concordă cu planul lui Schleiermacher, care în eseul despre Luca vorbește despre aspecte artificial de clare în Marcu «care nu arareori conferă acestei evanghelii un caracter aproape apocrif»¹²⁷.

La rândul lui, Matei este văzut a fi un culegător abil de cuvântări ale lui Isus, însă Strauss suspectează faptul că toate marile discursuri sunt, de fapt, rupte din contextul original. Dar, în acest caz, mai ales Luca, a încercat să creeze în mod artificial o ambianță a cuvântărilor, neputând-o reactiva pe cea primară.

În ceea ce privește parabolele, Strauss crede că narațiunile s-au influențat și s-au amestecat una pe cealaltă, ceea ce e autentic păstrându-se doar în câteva informații cu totul secundare. Tot astfel, și în cazul anumitor situații prezentate, autorul afirmă că pot fi istorice doar anumite amănunte cu totul marginale:

„Strauss leagă istoria schimbării la față de «dialogul în timpul coborării de pe munte» într-un mod în care lasă de înțeles cum pentru el sunt evidente conexiunile ce unesc povestirile una de cealaltă. Acestea nu au nimic în comun. Discipolii l-au întrebat odată pe Isus despre venirea înaintemergătorului Ilie; și Ilie era prezent în scena Schimbării la Față. Tradiția a combinat mai apoi transfigurarea cu acea

¹²⁷ *Idem*, p. 169.

discuție *ad vocem* (despre) Ilie și a creat mai târziu o legătură între cele două”¹²⁸.

Este interesant de evaluat modul în care Strauss apreciază gradul de auto-conștiință mesianică a lui Isus.

„În Ioan, Isus rămâne totalmente fidel confesiunii sale mesianice, iar discipolii și aderenții din popor la convingerea lor că el este mesia; în sinoptici în schimb, se pot remarca, să spunem așa, două recăderi, în care uneori discipolii și poporul nu mai sunt convinși de mesianismul lui Isus ce fusese afirmat în cazuri precedente de-a lungul narațiunii. Apare o concepție a lui Isus mult mai umilă, iar Isus însuși, în cazuri succesive, nu-și mai declară propria demnitate cu franchețea de dinainte”¹²⁹.

În ciuda tuturor situațiilor imposibil de înțeles legate de secretul mesianic (cu referire la momentele în care Isus interzice să se vorbească despre sine ca mesia, îndeosebi când -în precedent- au existat momente în care acest lucru a fost afirmat în mod clar), Strauss optează în favoarea unei conștientizări graduale a lui Isus asupra propriului mesianism. Această conștiință este recunoscută de către autor ca un fapt istoric, nefiind susceptibilă de acoperire cu un strat mitologic. Ideea propriului mesianism trebuie să fi început în el după momentul botezului, existând poate și situații în care Isus trebuie să fi fost terorizat în a-i auzi pe cei din jur afirmând lucruri pe care cu greu reușea să le gândească despre sine însuși.

„Isus și-a înțeles propriul mesianism în termeni preciși și s-a gândit că el, fiu al pământului, după încheierea carierei pământești, urma să fie înălțat în cer pentru a reveni de acolo să-și înceapă împărăția. «Mai mult, imediat după

¹²⁸ *Idem*, p. 172.

¹²⁹ Strauss, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 173.

timpul lui Isus era vie în teologia iudaică superioară ideea unei pre-existențe a lui mesia. Este așadar natural să presupunem că ideea a fost prezentă în timpul în care Isus se forma și că Isus, după ce a dobândit conștiința mesianică, a putut să-și aplice sieși și acest aspect al ideii mesianice. Cu toate acestea, rămâne problematic a ști dacă Isus, precum Pavel, era deja înăuntrul erudiției scolastice a vremii, până la punctul de a fi putut să preia ideea»¹³⁰.

Legat de perspectiva escatologică a mesianismului său, Strauss consideră că este greu de stabilit dacă Isus credea într-o preamărire (a veni pe norii cerului între îngeri) deja în timpul vieții sale sau doar după moarte. Poate fi sigur faptul că el credea în restaurarea viitoare a împărăției davidice, însă fără a crea planuri politice pentru răsturnarea situației, ci așteptând ca Dumnezeu să lucreze această schimbare. Și Isus a așteptat depășirea legii și a separării dintre iudei și păgâni, însă, spre deosebire de Pavel care o vedea deja ca o posibilitate a acestei lumi, Isus pare să o conceapă mai degrabă ca o realizare a Împărăției escatologice care urma să fie instaurată de către Dumnezeu.

Cât despre discursurile lui Isus legate de moartea sa, Strauss rămâne perplex vizavi de modul în care apostolii au reacționat cu stupeoare și cu teamă. S-ar putea ca ideea morții să fi fost asumată de către Isus odată cu cea a mesianismului său. Problema stă însă în faptul că Strauss nu reușește să reconstruiască istoric dacă ideea despre mesia suferind era prezentă în teologia iudaică a vremii. Oricum, se pare că niciun iudeu contemporan și interlocutor al lui Isus nu se gândește la un mesia care pătimeste și moare. Neavând însă informații

¹³⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 174.

suficiente pentru a formula ceva cu certitudine, Strauss concluzionează:

„Isus, mai apoi, pe baza unei reflecții psihologice, ar fi putut să se gândească că o astfel de catastrofă [moartea sa violentă] ar fi putut favoriza dezvoltarea spirituală a discipolilor săi, și că moartea mesianică ar fi putut fi bogată în forță răscumpărătoare, precum avea loc în anumite idei naționale iluminate de către pericope veterotestamentare. În această perspectivă, ceea ce în mod deosebit sinopticii îi atribuie lui Isus despre moartea sa ca sacrificiu de ispășire ar trebui atribuit mai degrabă sistemului format după moartea sa, așa cum ceea ce al patrulea evanghelist pune în gura lui Isus despre relația dintre moartea sa și Paraclet poate să apară ca fiind spus *ex eventu*. Și legat de aceste afirmații ale lui Isus despre scopul morții sale, ar trebui distins generalul de particular”¹³¹.

I.3.2. Evaluări critice ale operei lui Strauss

Fascinația pe care Schweitzer o resimte față de Strauss este imposibil de negat, întrucât transpare cu ușurință din opera sa. Însă nu este o venerație lipsită de întrebări și de luciditate critică.

Astfel, relativ la abordarea ideii de mitologizare, ca paradigmă de descifrare și filtrare a evangheliilor, Schweitzer consideră că din tratarea straussiană nu rezultă într-un mod foarte clar care sunt elementele vieții lui Isus demne de considerat ca fiind cu adevărat istorice și, respectiv, care sunt criteriile de discernământ pentru a ajunge la acestea. „Anumite povestiri evanghelice au fost denumite (de către Strauss) mituri istorice, întrucât se dezvoltaseră în jurul unui eveniment istoric”¹³². Tendința lui de-a descompune în mod critic,

¹³¹ Strauss, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 177-178.

¹³² J. D. G. Dunn, *Gli albori ... I*, cit., p. 50.

renunțând la toate amănuntele evanghelice prezente cu scop pragmatic (a se vedea cum este discreditat Marcu, tocmai pentru precizia informațiilor sale!) și, de asemenea, faptul de a considera evangheliile sinoptice doar ca simple împreunări de discursuri și narațiuni, fac să fie foarte dificilă înțelegerea a ceea ce Strauss crede realmente a fi istoric.

De asemenea, se supraevaluează importanța Vechiului Testament ca sursă de inspirație pentru creațiile neotestamentare.

„Strauss nu vede că metoda sa îi permite să descopere principiul rațiunii suficiente al structurii formale a narațiunii în examen, însă nu și cel al genezei. Cu siguranță există elemente mitice în istoria înmulțirii miraculoase (a pâinilor), însă nu poate gândi că a explicat geneza acestei istorii prin a aminti de hrănirea poporului în deșert sau de miracolul multiplicării pâinii al profetului Elizeu; o explicație de acest gen nu ține cont de caracteristicile cu totul particulare ale acestei istorii așezate într-un context istoric precis. La originea sa se găsește cu siguranță vreun fapt istoric; chiar dacă nu este un mit, posedă elemente mitice. Aceleași observații sunt valabile pentru *Schimbarea la față*. Infrastructura faptelor istorice pe care se fundamentează viața lui Isus este mult mai amplă față de cât presupune Strauss. Uneori el nu vede fundamentele, mergând înainte precum acei arheologi care în săpăturile asiriene, au acoperit cu reziduri piesele de cea mai mare valoare”¹³³.

Metoda lui Strauss este oarecum paradoxală. Acesta trasează în mod intenționat doar puține linii deodată, fără a le compune apoi armonios. „Și nu vrea să tragă nicio linie până la capăt. Tratează și iluminează fiecare problemă singulară în toate aspectele ei cu extrem de multă subtilitate, însă nu vrea niciodată

¹³³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 165-166.

să încerce o soluție. Uneori, când consideră că s-a ajuns prea departe cu aluziile pozitive, șterge din nou totul cu o adnotare sceptică”¹³⁴.

Schweitzer întreveđe o reală dependență între Strauss și Reimarus. Uneori, această dependență este ascunsă sub metoda problematizării continue în termeni mitologici care, în mod evident, lui Reimarus îi era încă străină. Însă punctele de vedere ale celor doi autori își găsesc teren comun îndeosebi în tratarea titlului de „Fiu al Omului” atribuit lui Isus și a ideii, respectiv a sensului, pe care Isus le poate avea vizavi de evenimentul propriei sale morți.

Scriitorul a *Leben Jesu Forschung* afirmă că în teologia vremii, Strauss a reprezentat un cutremur, dând senzația demolării efective a credinței istorice în miracolele lui Isus și acceptând doar interpretările mitice. Chiar și în teologia contemporană, există opinii care-l evaluează pe Strauss în termeni similari: G. Greshake afirmă în anul 2000 că ideile straussiene „au renunțat de fapt la înrădăcinarea în istorie: în mod sigur sau cel puțin probabil un «rabbi Isus» a trăit cu adevărat în acea epocă a istoriei iudaice, însă ceea ce se afirmă despre El este un mit în afara timpului, în care se concentrează și se proiectează visele umanității”¹³⁵. În 1906, Schweitzer nu concordă defel cu o astfel de lectură. Astfel, el susține că „a afirma că Strauss dizolvă viața lui Isus într-un mit este o ineptie care, pe cât de adesea este încă repetată de către persoane ce nu i-au citit niciodată opera ori au citit-o doar în mod superficial, nu poate fi justificată”¹³⁶. Ezitarea acestuia în a indica istoricitatea

¹³⁴ *Idem*, p. 172.

¹³⁵ G. Greshake, *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia, pro manuscripto*, Roma 2000, p. 4.

¹³⁶ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 174.

precisă a unor evenimente, nu este echivalentul negării radicale a acestora. Esențial în a înțelege sensul cu care Strauss folosește conceptul de mit prezent în evanghelii este considerarea faptului că „îndărătul acestor mituri se găsește ideea care exista despre Isus. Isus era văzut și auzit de discipoli ca mesia și așadar, ca acela ce îndeplinea așteptările mesianice pe atunci în curs, oricât ar fi fost de modificate pentru discipoli de către impresia ce le-o lăsase personalitatea, faptele și destinul lui Isus”¹³⁷.

Tocmai pentru acest motiv, în perspectiva teologiei timpului său, Schweitzer consideră că această operă subliniază existența unor „elemente istorico-pozitive, întrucât personalitatea istorică ce iese la iveală din mit trebuie să fi fost un pretendent mesianic iudaic, ce trăia într-o lume ideală pur escatologică. Strauss nu este doar demolatorul unor soluții imposibil de susținut, ci și profetul unei științe viitoare”¹³⁸. Evaluând concluziile la care Schweitzer va ajunge, este greu de întrevăzut dacă „știința viitoare” la care el se referă are totuși o bătaie mai lungă, având în vedere certificatul de deces pe care el însuși îl semnează pentru studiile asupra lui Isus istoric.

În manualul despre Isus istoric, G. Theissen și A. Mertz prezintă în trei puncte¹³⁹ sintetice aportul esențial al lui Strauss:

1) Meritul principal stă în faptul de a fi aplicat evangheliilor conceptul de mit ca rezultat al sintezei (în sens hegelian) ce rezultă din interpretările neadecvate ale supranaturalismului și ale raționalismului;

2) Practicând această operațiune de selecționare a stratului mitologic acesta nu este totuși atins, întrucât reprezintă

¹³⁷ J. D. G. Dunn, *Gli albori ... I*, cit., p. 50.

¹³⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 178.

¹³⁹ Cf. G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., pp. 16-18.

doar o înveșmântare istorică a ideii umanității lui Dumnezeu, realizată în Isus din Nazaret.

3) Strauss a fost primul care a lansat ipoteza că evanghelia lui Ioan a fost alcătuită urmând anumite premise teologice, prezentând cea mai scăzută plauzibilitate istorică dintre toate.

Oricum, așa cum am afirmat, cartea lui Strauss a produs un foarte mare tumult. Doar în primii cinci ani care au urmat, au fost editate circa cincizeci de opere diferite de critică sau de aprobare a ideilor lui Strauss. Nefiind prin caracter o personalitate combativă și, mai ales, trebuind să îndure puternice repercusiuni pentru ideile sale, Strauss pare să-și revizuiască și să-și retracteze opiniile, lansând în prefața celui de-al treilea volum (1838) afirmații curioase, precum: „comentariul lui De Wette și *Viața lui Isus* a lui Neander i-au pus în criză dubiile precedente cu privire la autenticitatea și caracterul verosimil al celei de-a patra evanghelii. Personalitatea lui Isus își reia toate trăsăturile concrete”¹⁴⁰. Mai târziu totuși, va mărturisi că nu știe cum de a fost posibilă această devenire în ceva străin de sine (pe care o argumentează psihologic), revenind la ideile sale din carte. Oricum, obosit de contestări și polemici, ajunsese spre sfârșitul vieții să nu-și mai dorească decât pacea.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 151.

I.4. BRUNO BAUER

Pentru a surprinde aportul lui Bruno Bauer trebuie analizat întreg parcursul gândirii sale, care se înscrie într-o dinamică progresivă, întrucât fiecare operă a sa duce înainte, și uneori modifică, concluziile celei precedente.

Bauer mărturisește că la începutul cercetărilor sale, s-a găsit în fața unei opțiuni, de-a alege între un parcurs istoric, plecând -

„de la conceptul iudaic de mesia, pentru a răspunde la întrebarea «cum anume intuiția profetică imediată a lui mesia a devenit un concept solid de reflecție», sau un parcurs literar «ce începe de la capătul opus, adică de la sfârșitul istoriei evanghelice»? Se pornește de la evanghelia lui Ioan, în care se conturează o reflecție concretă asupra vieții lui mesia iudaic în cadrul ideii de Logos și se revine mai apoi, pornind de la acest nivel și suind de-a lungul curentului, la înălțimile de unde a țâșnit tradiția evanghelică”¹⁴¹.



Bruno Bauer
(1809 - 1882)

Bauer alege cea de-a doua traiectorie, însă fără să-și dea seama de la început cât de departe avea să-l conducă soluția literară a vieții lui Isus, intuind totuși forța pragmatismului care, pornind de la o idee, creează și plăsmuiește istoria.

¹⁴¹ *Idem*, p. 227.

I.4.1. O evaluare a surselor evanghelice despre Isus sub semnul reflecției literare

În prima sa lucrare din 1940¹⁴², Bauer se concentrează doar pe evanghelia lui Ioan, cea considerată rodul cel mai trainic al unei munci de reflecție literară. În general o consideră a fi o operă de artă (îndeosebi fragmentele primei părți, cu începuturile Botezătorului și ale lui Isus), cultivând totuși o atitudine critică:

„Autorul (evangelistul Ioan) care concepe discursuri ce înaintează folosind tautologii progresive, care dizolvă parabolele în alegorii forțate nu este un artist pur. «Imaginea păstorului furnizată de cea de-a patra evanghelie (...) nu este nici simplă și nici spontană, nu este nici măcar o parabolă, ci o imagine prea extinsă, obscură și, în fine, îmbibată uneori de reflecția nudă care a dat totul o formă»”¹⁴³.

Tocmai pentru aceasta, Bauer consideră că în evanghelia după Ioan nu există nici măcar un atom care să nu fi fost atins de reflecția creativă a autorului, în timp ce se ține momentan la o oarecare distanță de evangheliile sinoptice, pentru a reveni la acestea doar succesiv. Este interesant patosul cu care autorul zugrăvește planul său următor de studii, în care va cuprinde și scrierile sinoptice: „Acum vom conduce în jos, pe șes, din îndepărtatele culmi pe care am așezat-o în amenințătoare poziție, forța sinoptică; acum va avea loc înfocata bătălie între aceasta și cea de-a patra evanghelie, și la acest punct va putea fi rezolvată problema caracterului istoric a ceea ce am găsit ca nucleu ultim în cea de-a patra evanghelie”¹⁴⁴.

¹⁴² B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen 1840.

¹⁴³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 228.

¹⁴⁴ B. Bauer, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 228.

Abordând evangheliile sinoptice, Bauer încearcă să se așeze oarecum în urma lui Strauss, fiindu-i recunoscător acestuia pentru că a eliberat studiul critic de eventualul pericol al unui contact cu sistemul ortodox precedent. El se folosește de materiale furnizate de către Weiss și G. Wilke, care stabiliseră în precedență faptul că cei trei sinoptici depindeau de o singură sursă, individualizabilă în evanghelia după Marcu. În schimb ceilalți doi, Matei și Luca, își elaborează fiecare narațiunea integrând totuși anumite informații istorice suplimentare pe care le-au preluat din tradiție. Dacă Ioan nu prezintă material istoric plauzibil, rămâne de văzut măsura în care inspirația din câte-o tradiție alternativă, ce ar sta la baza lui Matei și a lui Luca, ar putea constitui izvoare de informații credibile asupra lui Isus.

Însă lucrurile nu stau așa. Bauer ajunge să considere că, dacă pe de-o parte, Marcu stă exclusiv la baza celorlalte două evanghelii, care nu sunt altceva decât perfecționări literare ale acesteia, pe de altă parte, Marcu însuși reprezintă o scriere de origine exclusiv literară. Întrucât diferențele dintre Matei și Luca sunt destul de mari, originea lor nu poate să stea în tradiție.

„Toate aceste noi elemente sunt concepute în perspective determinate și nu sunt câtuși de puțin o masă tradițională de conținuturi orale sau scrise, inserate în planul lui Marcu ci, mai degrabă, o perfecționare literară a anumitor gânduri fundamentale și motive ale aceluia prim scriitor. Perfecționările sunt, de fapt, mai puțin dezvoltate în Luca decât în Matei, precum arată rezumatul prediciei de pe munte și cel al misiunii apostolilor. Noul material al celui din urmă apare de-a dreptul ca o expunere perfecționată a adăugirilor celui dintâi. Luca constituie deci trecerea dintre Marcu și Matei”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ B. Bauer, *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 230.

Bauer ajunge, aşadar, la concluzia că, dacă evanghelia lui Ioan este o ficţiune literară, în aceeaşi măsură şi evanghelia lui Marcu este tot astfel, iar pornind de la textul marcian, cele ale lui Luca şi mai apoi a lui Matei adaugă succesiv dezvoltări create. Prin urmare toate informaţiile evanghelice sunt literatură pură, izvorâtă din reflecţia unui prim autor.

Pentru a verifica sau infirma această ipoteză, Bauer consideră că istoricităţii relatărilor evanghelice îi mai rămâne o singură şansă: dacă aceste evanghelii zugrăvesc un Isus care se concepe pe sine ca un mesia aşteptat, trebuie stabilit dacă în respectivul context iudaic al nazarineanului existase sau nu o credinţă mesianică înrădăcinată, care să aibă plauzibilitate în a forma o tradiţie reală. Însă acest lucru nu este simplu de stabilit: mesianismul din cartea lui Daniel s-a diminuat, iar literatura apocaliptică a fost substituită de către cea sapienţială. La Filon, figura lui mesia nu există, iar în speculaţia sa asupra Logosului nu se preocupă câtuşi de puţin să-l insereze. Astfel, unicul izvor de informaţie asupra mesianismului iudaic din respectiva perioadă rămâne doar Marcu. Mai mult, dacă ar fi existat în mentalitatea ebraică contemporană perioadei scrierii evangheliilor un concept hristologic clar, evangheliştii nu ar fi acţionat cu atâta dezinvoltură în folosirea unor profeţii veterotestamentare, cu scopul de a demonstra un tip de mesianism pe care scrierile neotestamentare îl propun. În Marcu totuşi, Botezătorul nu botează în numele „celui care trebuie să vină” pe care îl propovăduieşte, ci în numele Împărăţiei. Când Isus îi întreabă pe apostoli cine crede lumea că este El, niciunul nu răspunde că l-ar fi considerat Mesia, şi doar Petru, în profesiunea sa, recurge la acest apelativ, titlu asupra căruia Isus îi impune tăcere absolută (Mc 8,28 urm). Ideea mesianică este, prin urmare, un produs al unei înalte conştiinţe a lui Isus care,

după moarte, a înviat în credința discipolilor săi, reunind acolo contrastul dintre divinitate și umanitate, singură îmbinare a contrariilor în care spiritul religios poate să se regăsească în tihnă. „Doar acum intuițiile nesigure și slabe ale profeților conduceau deopotrivă spre un punct în care își regăseau nu doar propria împlinire ci, pentru întâia oară, și propria legătură comună și sprijinul ce susținea și conferea stabilitate fiecăreia dintre ele. Conceptul și noțiunea de mesia erau de acum stabilizate, mulțumită manifestării sale și credinței lui. Se născuse prima hristologie”¹⁴⁶.

Tocmai pentru că în acest punct al studiilor sale, Bauer îl consideră pe Isus drept o persoană în conștiința căreia s-a creat o unificare ce mai apoi a fost dăruită lumii, el cultivă intenția de a-i salva oarecum imaginea, atât cât lucrul acesta ar fi fost cu putință, din fața tuturor răstălmăcirilor mesianice adăugate asupra lui: „Salvăm onoarea lui Isus, când din perspectiva morții în care apologetica i-a închis persoana, îl readucem la viață restituindu-i raportul vital cu istoria, care în această fază nu mai poate fi ignorată”¹⁴⁷.

Pentru Bauer, protoevangelistul Marcu a adaptat viața lui Isus în funcție de această idee mesianică, așa cum Ioan o adaptase modelând-o oarecum în jurul ideii de Logos. Ce rămâne totuși, din viața lui Isus, dacă totul, evenimentele, discursurile și personalitatea sa nu sunt altceva decât „poezie târzie a unei mari istorii ideale”?

Inițial, Bauer nu voia decât să-l continue pe Strauss. Însă, în loc de a citi totul prin prisma acțiunii mitologizante cum făcuse acesta, Bauer consideră că evangheliile sunt mai degrabă

¹⁴⁶ *Idem*, p. 233.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

rodul acțiunii de transformare și aranjare a informațiilor în urma unui proces de reflecție profundă. Tocmai pentru că scrierile evanghelice pulsează de viață, această viață trebuie să aibă o sorginte, iar îndărătul relatărilor, Bauer individualizează prima comunitate creștină care își așterne în scris trăirile:

„Istoria ispitirii este o experiență a comunității. Această narațiune povestește luptele interioare și le prezintă precum o luptă a mântuitorului. În același marș prin deșertul lumii, ea a luptat cu ispitele demoniace și în istoria pe care Marcu și Luca au scris-o, și pe care Matei a completat-o în mod artistic, a făcut o promisiune să edifice doar asupra forței interioare a propriului principiu.

Și în *Predica de pe munte*, Matei a expus într-un mod mai detaliat ceea ce Luca avea în minte.

Sensul profund al cuvintelor lui Isus iese la lumină doar atunci când sunt citite ca o experiență a comunității: imediat dispare ceea ce poate suna scandalos în ele. Zicala «lăsați-i pe morți să-și îngroape morții lor» provoacă mirare pe buzele lui Isus istoric; dacă acesta era un om în carne și oase, nu s-ar fi gândit niciodată să suscite un conflict atât de abstract de crud. Însă încă o dată rezultă că zicala s-a format în comunitate și trebuie să exprime, să pretindă și să prezinte un exemplu extrem de renunțare față de o lume ce apăsă precum o împărăție a morților.

Și trimiterea celor Doisprezece este absolut de neînțeles ca eveniment istoric. Ar fi putut fi, dacă Isus le-ar fi încredințat o doctrină, un simbol, o concepție pozitivă care să-i fi însoțit pe drum. Însă discursul de trimitere în misiune este cu adevărat un foarte prost discurs de instrucție! Discipolii nu ajung să afle ceea ce ar trebui să asculte și ceea ce ar fi urmat să predice. Discursul instruirilor, pe care Matei îl compune după modelul lui Luca, are de-a face cu situații cu totul diferite. Este un discurs asupra luptei comunității cu lumea și asupra suferinței pe care aceasta trebuie să o îndure. De aici derivă motivul pătimirii ce revine pretutindeni în discursurile lui Isus, cu toate că este demonstrat că discipolii

săi n-au avut nimic de pățimit, iar evanghelistul nu reușește niciodată să dea de înțeles celor cărora le prospectează calea crucii cum anume pot să se regăsească în acea situație. Oricum, apostolii nu au avut nimic de pățimit, iar dacă Isus i-a trimis prin satele învecinate n-au trebuit să înfrunte prinți și împărați. (...)

Se observă pe bună dreptate că discursurile lui Isus nu dezvoltă o idee în mod logic, ci aliniază gânduri unul lângă celălalt într-un mod cu totul neașteptat. Contextul, atunci când există unul, trebuie să fie căutat într-un model care oarecum este presupus de către discurs.

Parabolele, continuă Bauer, nu ne oferă dificultăți mai mici, iar a afirma că acestea trebuie să afirme ceva, constituie o naivitate apologetică. Isus combate această idee prin cuvinte clare și concise, mărturisind apostolilor că numai lor le este dat să cunoască misterele Împărăției lui Dumnezeu și că poporului, de fapt, trebuie să-i fie prezentat totul în parabole pentru ca, privind să nu vadă, auzind să nu înțeleagă. Parabolele constituie așadar exerciții destinate doar discipolilor, din care poporul nu înțelegea nimic și cu care Isus îl tulbura și îl chinuia, ca și cum ar fi reușit astfel să-i exercite pe apostoli mai bine decât dacă ar fi rămas numai cu ei. Însă discipolii nu pricep nici măcar simpla asemănare a semănătorului și au nevoie de interpretare”¹⁴⁸.

Bauer nu soluționează însă toate problemele pe care le ridică și se oprește undeva la jumătatea parcursului. Referitor la prezența parabolilor în evanghelii, acestea devin cu totul de neînțeles atunci când se adoptă teoria pe baza căreia toate relatările proto-evangeliei lui Marcu nu ar fi altceva decât compoziții literare ale primei comunități care-i reflectă spiritul și trăirile. O astfel de teorie nu reușește să justifice nicidecum existența acestor discursuri în parabole, dificultatea

¹⁴⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 235-237.

amplificându-se atunci când Bauer trebuie să explice de ce anume înmulțirea pâinilor este prezentată de două ori la același Marcu. Tot astfel putându-se concluziona despre lipsa de argumente a autorului în ceea ce privește interdicția lui Isus dată poporului sau unui grup anume de a vorbi despre miracolele pe care le săvârșește.

Pentru a găsi totuși o soluție, Bauer va adopta succesiv teoria lui Ch. G. Wilke, ce afirmă că în această evanghelie există un Protomarcu, urmat mai apoi de Marcu propriu zis, care dezvoltă scrierile celui dintâi. În Protomarcu există anumite interdicții puse în gura lui Isus cu o anumită rațiune, pe care mai apoi atât Marcu, cât și ceilalți doi sinoptici o ignoră, ajungând să insereze astfel de interdicții chiar și acolo unde nu era necesar (spre exemplu vindecări pe care Isus le săvârșește în prezența unei mari mulțimi, asupra cărora mai apoi impune tăcerea absolută).

Adoptând însă ideea unei etapizări în redactarea acestei evanghelii, Bauer își infirmă propria teorie de bază, cum că evanghelia lui Marcu ar fi un produs artistic al expresiei de sine a unei comunități. Aceste incongruențe din cadrul ei îi neagă atât unitatea interioară, cât și calitatea de-a fi artistică.

Abordând concepția mesianică din sânul istorisirilor evanghelice, Bauer consideră a fi inacceptabilă demonstrația mesianismului lui Isus prin intermediul unor miracole: unde anume era scris că venind, mesia ar fi trebuit să-și demonstreze această calitate făcând vindecări? De ce evangheliile încearcă să demonstreze că Isus ar fi mesia, legând aceasta de calitatea sa de taumaturg? Aici, Bauer găsește că logica evangheliilor este cu totul fără de sens:

„Isus trebuie să înfăptuiască aceste nenumărate, nemaiauzite miracole, întrucât concepția evanghelică îl

consideră a fi mesia; trebuie să le facă pentru a se demonstra ca mesia –și nimeni nu îl recunoaște în el pe mesia! Însă cel mai mare dintre toate miracolele este acela că deja de multă vreme poporul nu a recunoscut în acest taumaturg pe Mesia. Isus a putut să fie considerat Mesia numai atunci când a făcut miracole: însă el a făcut miracole doar atunci când a răsărit în credința comunității ca Mesia. A fost unul și un singur lucru: el a răsărit ca Mesia și a înfăptuit miracole”¹⁴⁹.

Prin urmare, Bauer consideră că a existat un Isus doar în credința apostolilor și a comunității, care au ținut asupra acestuia o întreagă tevdatură teologică, călăuzită după procedee arbitrare. Această tevdatură și-a găsit o fizionomie literară în scrierea lui Marcu, urmând ca pornind de la aceasta, întâi Luca și mai apoi Matei, să regândească ulterior întreaga relatare, elaborând succesiv și adaptând situațiile și discursurile lui Isus. Evangheliile sinoptice răsar așadar din reflecția pe care Marcu o face, având îndărăt așteptările și cugetările unei întregi comunități, tot așa cum mai târziu Ioan va zugrăvi un alt Isus, conjugat cu vechiul model al Logosului. Pornind de la capăt spre început, prin prisma „țesăturii” ioaniene, Bauer reușește să identifice „țesătura” marciană, fiindu-i recunoscător acestuia din urmă pentru că poate demonstra din scrierea sa faptul că toate narațiunile evanghelice nu sunt decât ficțiune și creație literară. „Să mulțumim binevoitorului destin, care ne-a păstrat scrierea lui Marcu pentru a ne smulge din plasa de înșelăciuni a acestei infernale pseudo-științe”¹⁵⁰.

Prin „pseudo-știință”, Bauer se referă la teologia clasică, împotriva căreia începe să se arunce cu o furie inimaginabilă. Schweitzer găsește în Bauer o -

¹⁴⁹ B. Bauer, *apud*, A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 238-239.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 241.

„bucurie demoniacă în a smulge pseudo-științei cârjele, în a i le arunca departe și în a se amuza de mizeria ei. O ură violentă, o exigență sălbatică de a smulge «teologilor» totul, chiar totul, îl duce pe Bauer mult mai departe decât l-ar fi dus doar cunoașterea sa critică. (...) Această ură reproșează teologiei că nu încetează să gândească cu barbarie că un mare om s-ar fi încătușat pe sine într-o schemă fixă și lipsită de spirit și că în această manieră ar fi reușit să producă idei puternice, de vreme ce această închidere nu poate genera decât moartea personalității și a ideii”¹⁵¹.

Ura lui împotriva teologilor adumbrește de fapt un sentiment mai generalizat de detestare a creștinismului în globalitatea sa. În lucrarea *Filon, Strauss și Renan, și creștinismul primar* publicată în 1874¹⁵² și, de asemenea, în cea succesivă din 1877¹⁵³ -*Hristos și Cezarii. Emergența creștinismului din grecismul roman*, Bauer încearcă să producă o istorie contextualizată a apariției creștinismului în lume, explicând imensa ratare și suprimare a unor idei de valoare pe care acesta a produs-o.

Astfel, Seneca, maestrul lui Nero, a cultivat deja înlăuntrul său un contrast cu lumea, în care a acceptat totuși să mai rămână, pentru a fonda pe pământ împărăția virtuții; stoicismul încercase să reformeze lumea, însă a falimentat, iar spiritul de resemnare a cuprins marile minți. În stoicismul cuprins de idei platonice s-a găsit pământul fertil pentru propagarea ideilor evanghelice, însă nu înainte ca acestea să fi fost fecundate într-un domeniu iudaic, alienat de pământul și de libertatea sa, sub dominarea romană. Iosif Flavius și Filon au unit ideile iudaice cu cele romane, luând în posesie conceptul de

¹⁵¹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 242.

¹⁵² B. Bauer, *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum*, Berlin 1874.

¹⁵³ ID., *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin, 1877.

universal pe care l-au preluat de la romani. Astfel a fost făurit scheletul creștinismului, care a apărut în timpul lui Traian.

În optica lui Bauer, creștinismul reprezintă o reacție cu totul nefericită și dăunătoare pentru spiritul uman din lume. Dacă religia înseamnă auto-conștiința personală care învinge lumea, creștinismul apare în interiorul imperiului roman unde individul s-a găsit dintr-o dată în fața unei lumi uriașe, singur și părăsit.

„Persoana care individualiza această problemă se găsea în fața necesității de a lupta pentru a se elibera de lume în singurătate, pentru a o învinge. A se înstrăina de lume pentru a o învinge: de la acest gând s-a născut creștinismul. Însă acesta nu a constituit o adevărată victorie asupra lumii, întrucât s-a limitat să-i provoace acesteia doar violență. Miracolul este adevăratul simbol al acestei false victorii asupra lumii, iar religia creștină face în mod continuu apel la el, găsindu-și în el propriul fundament”¹⁵⁴.

Hristos din evanghelii nu propune altceva decât acest ideal sumbru de înstrăinare de sine, pe care Bauer îl consideră exact opusul căii pe care spiritul trebuie să o urmeze pentru a ajunge la deplina maturitate și adevărata eliberare.

„Și Hristos cel descris în evanghelii este precum miracolul, nimic mai mult decât un cheag al aceluiași gând al falsei victorii asupra lumii. Hristosul evanghelic -gândit ca un fenomen istoric real- ar fi o personalitate în fața căreia lumea ar trebui să se îngrozească, o figură ce ar putea inspira doar teroare și spaimă. Isus istoric, dacă a existat cu adevărat, ar fi putut să fie cu adevărat numai o personalitate care a dizolvat în conștiința sa contrastul conștiinței iudaice, adică sciziunea dintre divin și uman, fără a suscita din această dizolvare o nouă separare și înstrăinare religioasă. (...) Dimpotrivă, Hristosul evangheliilor este omul care a

¹⁵⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 242.

înălțat conștiința religioasă până la ceruri, adică omul care, chiar dacă ar coborî pe pământ pentru a face miracole, pentru a învăța și pentru a suferi, nu mai este cu adevărat om. *Fiul omului* al religiei, chiar ca împăciuitoare, este omul care s-a înstrăinat de sine însuși”¹⁵⁵.

Acest spirit a cucerit lumea cu vraja sa și a continuat să supraviețuiască, crede Bauer, chiar și după moartea Imperiului Roman:

„Acel Hristos nu a murit. Doar vraja sa a devenit mai groaznică, iar când forța sa nouă a inundat lumea antică, a ajuns vremea în care trebuia să-și facă lucrarea distructivă maximă. A devenit vampirul abstracției spirituale, nimicitorul lumii. A supt omenirea de limfă și de forță, de sânge și de viață până la ultima picătură de sânge. (...) Eu-l gol care înghite totul s-a îngrozit de sine însuși. Omenirea a fost educată în această sclavie înspăimântătoare. De sub acest sinistru băț de ținere a nebunilor în frâu se pregătește pentru libertatea adevărată, să se ridice în nevoia cea mai mare, să revină din auto-înstrăinarea și din auto-distrugerea aceluia eu străin care-i delapidază forța. (...) Vraja atroce a înstrăinării de sine a eu-lui se spulberă în clipa în care, umanității religioase i se demonstrează că acel Isus Hristos îi datorează existența doar ei, fiind o creație a sa”¹⁵⁶.

În acești termeni este formulată speranța lui Bauer, nădăjduind oarecum ca opera sa să devină o goarnă de deșteptare împotriva conștiințelor anesteziate de către un creștinism pe care îl consideră distructiv.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 243.

¹⁵⁶ *Idem*, pp. 244-245.

I.4.2. Critica schweitzeriană a operei lui Bauer

Chiar dacă nu împărtășește întru totul metoda și concluziile, și îndeosebi lipsa de coerență metodologică cu propriile principii, Schweitzer apreciază considerabil contribuția baueriană. Opera lui Bruno Bauer de reconstruire a persoanei lui Isus și a adevărului său este mai importantă decât „o duzină de *Vieți ale lui Isus* bune, întrucât (...) constituie repertoriul cel mai genial și cel mai complet ce poate să existe asupra problemelor vieții lui Isus”. „Pentru noi sunt mărețe –crede Schweitzer- acele *vieți ale lui Isus* care au descoperit problemele, și nu cele care le-au mușamalizat”¹⁵⁷.

Autorul *Istoriei cercetării vieții lui Isus* nu omite să treacă în revistă schimbările de ton ale lui Bauer, marcate de o anumită evoluție a gândirii sale.

„La început, el voia să salveze onoarea lui Isus și să-i elibereze persoana de perspectiva mortală în care apologetica îl constrânsese. Voia să îi restituie un raport viu cu istoria și să demonstreze că Isus istoric nu putea să fi fost Isus Hristos din evanghelii. Însă mai apoi, această preocupare trece în plan secund, față de aceea mai amplă de a elibera lumea de idolul romano-iudaic care este Isus Hristos. Iar teza pe baza căreia Isus Hristos a fost produsul imaginației comunității primare își găsește în acest punct o formulare în care existența unui Isus istoric devine sau problematică, sau chiar cu totul indiferentă”¹⁵⁸.

J. Gnilka compară ideile acestui autor, cu demersul făcut în precedență de către Strauss: „Dacă pentru Strauss Isus a fost înveșmântat în mit, acum, în această nouă poziție era tocmai mitul acela care îl producea pe Isus ca atare”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 248.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 245.

¹⁵⁹ J. Gnilka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 19.

Metodologic, Bauer nu trage concluziile observațiilor sale, însă nici nu se împotmolește din această cauză. Nu reușește să găsească o explicație plauzibilă motivului pentru care în narațiunile evanghelice se introduc discursuri parabolice (pe care le socotește fără de sens), afirmând că evanghelistul nu trebuie să se fi gândit la nimic precis în timp ce le scria.

În ceea ce privește abordarea chestiunii miracolelor, Schweitzer observă că autorul a înțeles că este dificil ca minunile să fie o probă a mesianismului lui Isus, -

„însă în loc să ridice problema în mod radical, se oprește la jumătatea drumului. Ar fi trebuit să se întrebe de unde știm oare că Mesia trebuia să apară ca un taumaturg pământesc. În scrierile iudaice nu se găsește nimic despre aceasta. Și nu vor fi oare tocmai evangheliile acelea care demonstrează cum cineva ar fi putut să înfăptuiască miracole fără ca să-i fi dat prin minte nici măcar unuia singur că el ar fi fost Mesia? Iar astfel s-ar fi putut concluziona că miracolele nu aparțin conotațiilor lui Mesia și că a fost comunitatea cea care, mai târziu, l-a transformat pe Isus taumaturgul în Mesia și a creat acea legătură între miracole și mesianism”¹⁶⁰.

Schweitzer găsește că alte informații care ar fi pus în lumină artificialitatea aurei mesianice a lui Isus și care au trecut neobservate de Bauer, ar fi intrarea triumfală în Ierusalim, în care Isus nu a fost salutat neapărat ca un mesia și procesul împotriva lui, în care el este condamnat din cu totul alte motive decât pretenția mesianică.

Cu toate acestea, Schweitzer prețuiește considerabil munca de punere în lumină a dificultăților de ordin istoric prezente în evanghelii. Spre finalul parcursului său, atunci când Bauer încearcă să citească originea creștinismului în istoria

¹⁶⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 239.

ideilor prezente în timpul imperiului roman, există senzația că acesta abandonează cu totul orice spirit de analiză critică și metodă științifică, recurgând chiar la expuneri romanțate (spre exemplu, atunci când tratează viața lui Seneca). Este interesant modul în care aversiunea sa față de creștinism l-a condus înspre a renunța la evaluarea cu un spirit științific a altor sisteme de gândire, vrând cu orice preț să distrugă pretențiile creștinismului și ale teologiei.

„Ura sa este patologică, în aceeași măsură în care punctuația lui este fără sens. Avem impresia de a pași alături de un om care judecă într-un mod fără îndoială rațional, însă care vorbește cu sine însuși, ca și cum ar fi posedat de o idee fixă. (...) Dacă istoria evanghelică nu ar fi decât poezia târzie a unei mari istorii ideale, restul ultim ce ar putea fi considerat ca unică realitate istorică? Această idee se înstăpânește asupra lui cu o putere mereu mai mare, și-l face să izbucnească într-un râs batjocoritor”¹⁶¹.

Bauer nu a fost perceput suficient de către contemporanii săi. În primul rând, pentru că publicându-și operele la doar câțiva ani de momentul în care Strauss a șocat lumea prin *Viața lui Isus* pe care a scris-o, opinia publică era pe de-a întregul captivată de războiul pro sau contra Strauss. Mai apoi, pentru că Bauer -

„prin modul suveran, prea suveran, prin care a dezvoltat problemele, a făcut ca propriile sale gânduri să devină ineficace pentru teologia vremii sale. El a închis tunelurile pe care le deschisese amonte, astfel încât o întreagă generație s-a preocupat să redeschidă filoanele pe care el le întâlnise. Contemporanii săi nu au putut să intuiască că acel caracter neobișnuit al soluțiilor lui depindea de intensitatea cu care el a surprins chestiunile în latura lor și că devenise orb

¹⁶¹ *Idem*, p. 234.

în fața istoriei tocmai pentru că a fost un observator prea acut. Pentru ei a fost doar un vizionar”¹⁶².

În optica lui Schweitzer, chiar dacă Bauer a încercat să se așeze oarecum în linia lui Strauss, aportul său este comparabil doar cu al lui Reimarus.

„Amândoi au paralizat propriul timp terorizându-l. Nimeni mai mult decât ei nu a perceput complexitatea impresionantă a vieții lui Isus. S-au văzut așadar constrânși să transpună soluția în afara câmpului istoriei verificabile. Reimarus și-a construit *Viața lui Isus* pe înșelăciunea discipolilor, iar Bauer a stabilit existența unui protoevangelist care a creat istoria. (...) Condamnând soluțiile lor, contemporanii au condamnat și problemele care îi împinseseră înspre respectivele soluții; i-au condamnat pentru că nu erau în stare nici să surprindă și nici să depășească aceste dificultăți”¹⁶³.

Acest autor „a aruncat cu totul puținele fundamente istorice menținute încă de către Strauss, lăsând în locul lor doar mitul și concluzionând că Isus și Pavel nu au fost altceva decât ficțiuni literare lipsite de orice semnificație istorică”¹⁶⁴. Bauer deschide astfel calea unui scepticism absolut față de existența lui Isus. Acest scepticism a izvorât dintr-o totală neîncredere față de plauzibilitatea istorică a izvoarelor asupra lui Isus pe de-o parte, iar pe de-o alta dintr-o evaluare sumbră a consecințelor creștinismului asupra spiritului uman.

¹⁶² *Idem*, p. 248.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ J. S. Kselman, R. D. Witherup, „La critica moderna...”, cit., p. 1489.

I.5. ADOLF VON HARNACK

Născut la Dorpat (astăzi Tartu, oraș în sudul Estoniei) în 1851, din familia unui profesor de teologie luterană, Adolf von Harnack rămâne în istoria gândirii europene ca un membru marcant al teologiei liberale și specialist în istoria creștinismului. În calitate de teolog liberal împătimit, s-a ocupat intens de chestiuni de dogmatică și de continuitate a credinței, punând în discuție legitimitatea unui creștinism fundamentat pe dogme ori pe un simbol apostolic, sau a existenței Bisericii. Printre operele sale cele mai ample și minuțioase, sunt de amintit volumele *Tratat de istorie a dogmei* (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I -1886, vol. II -1889, *Compendiu de istorie a dogmei* (*Grundriss der Dogmengeschichte* -1889), *Istoria literaturii creștine din primele trei secole* (*Geschichte der altchristlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte* -în trei volume), *Misiunea și răspândirea creștinismului* (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums* -1902).



Adolf von Harnack
(1851 - 1930)

Opera care a înregistrat cel mai mare succes și care este inscindibil legată de numele lui, nu este una speculativă, cât mai degrabă un volum ce împreunează prelegerile ținute de autor la Universitatea din Berlin, între 1899-1900, sub numele *Esența creștinismului*¹⁶⁵. L. Feuerbach publicase un volum¹⁶⁶ cu acest nume în 1841, însă Harnack nu pare deranjat să folosească

¹⁶⁵ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Heinrich Verlag, Leipzig 1901.

¹⁶⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke*, Leipzig 1841.

același titlu și concept cheie, fiind „convins de perspectiva teoretică diferită ce avea să o dezvolte, atât de îndepărtată și opusă față de o «hermeneutică a suspiciunii» precum cea feuerbachiană”¹⁶⁷. Pur menținându-și calitatea discursivă a lecției universitare, *Esența creștinismului* a lui Harnack are meritul de a pune în ordine intuițiile precedente ale muncii de istoric a autorului. Vorbind despre specificul credinței creștine, el „încearcă să răspundă la această întrebare doar în sens istoric, adică cu mijloacele științei istorice și cu experiența de viață ce provine din istoria trăită. Punctul de vedere al apologeticii și acela al filosofiei religiilor rămâne, așadar, exclus”¹⁶⁸.

I.5.1. *Vita Christi scribi nequit*

Prin voința de a îmbrățișa autonomia și rigoarea abordării strict istorice, Harnack se așează în continuitate cu H. S. Reimarus, cel puțin în ceea ce privește studiul evoluției creștinismului. Cât privește abordarea persoanei lui Isus, Harnack este susținătorul ideii că nu este cu puțință scrierea unei „vieți a lui Isus”:

„Evangheliile noastre, este știut, nu ne oferă nicio prezentare a evoluției lui Isus, ne atestă doar activitatea sa publică. [...] Noi nu cunoaștem nimic despre istoria lui Isus din primii săi treizeci de ani de viață. Nu-i așa că e o incertitudine teribilă? Ce anume ne rămâne dacă trebuie să ne începem itinerarul cu admiterea explicită că nu suntem în măsură să scriem o viață a lui Isus? Dar cum ar fi posibil de scris istoria unui om a cărui evoluție spirituală ne rămâne necunoscută sau din a cărui viață ne sunt cunoscuți numai unul sau doi ani?

¹⁶⁷ G. Bonola, *L'essenza del cristianesimo nella prospettiva di Adolf von Harnack*, în A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003³, p. 19, nota 13.

¹⁶⁸ A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003³, p. 68.

Acum, dacă este adevărat că izvoarele noastre nu sunt suficiente pentru o «bibliografie», este tot atât de adevărat că acestea sunt pline de indicații felurite, și până și tăcerea asupra primilor treizeci de ani ai lui Isus ne învață ceva”¹⁶⁹.

Așadar nu este posibil de compus o *viață* a Nazarineanului însă, în scopul pe care și-l propune -enunțarea esenței creștinismului-, Harnack consideră totuși că nu are la dispoziție numai cuvinte și material consistent despre Isus (care a trăit într-o perioadă de timp bine determinată), ci și posibilitatea de a studia efectele pe care personalitatea Nazarineanului le-a avut asupra celor cu care a intrat în contact:

„Aproape că s-ar putea susține că, cu cât o personalitate este mai puternică și cu cât mai mult aceasta atinge viața launtrică a celorlalți, cu atât mai puțin poate fi cunoscută pe deplin natura sa pornind doar de la cuvintele și acțiunile sale. Trebuie ținut în fața ochilor reflexul și efectul pe care aceasta l-a produs în cei pe care i-a condus și călăuzit”¹⁷⁰.

Punctul de pornire în demersul său, va fi regăsirea „miezului” Evangheliei (înlăturând multiplele straturi de „coji” ce s-au depus de-a lungul secolelor), reducând totul la simplitatea și auto-evidența sa intrinsecă. Ca postulat metodologic, Harnack susține că, în munca istoriografului, este bazilară analogia experienței istorice și existențiale a oamenilor din toate timpurile care, la lumina propriei vieți și înțelegeri, pot să înțeleagă și să găsească sens la întâmplări istorice trecute: „dar cum ar putea să ne rezulte cu totul de neînțeles o idee care a reușit să lege de sine preț de secole un popor întreg sau de care

¹⁶⁹ *Idem*, p. 84.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 71.

acesta și-a legat toate idealurile?”¹⁷¹ De asemenea, autorul este conștient de datarea istorică a rezultatelor sale care, cu trecerea anilor, își vor demonstra caracterul provizoriu și situat din punct de vedere conceptual.

Cât privește izvoarele informațiilor cu privire la Isus, pe lângă determinate amănunte furnizate de apostolul Pavel, Harnack se bazează îndeosebi pe evangheliile sinoptice, care conțin informații istorice demne de luat în seamă. Despre cea de-a patra evanghelie, a lui Ioan, autorul afirmă că -

„nu poate fi folosită ca izvor istoric [... pentru că] autorul ei a dispus materialul cu o libertate suverană, a modificat circumstanțele punându-le într-o lumină diferită [...] și a ilustrat gânduri înalte prin situații inventate pentru acel scop. Prin urmare, opera sa, chiar dacă nu este lipsită la bază de o tradiție autentică (totuși greu de identificat), nu poate fi luată drept izvor pentru istoria lui Isus în aproape nicio parte, și poate fi folosită doar într-o măsură minoră și cu circumspecție”¹⁷².

Chiar dacă nutrește o considerație deosebită față de evangheliile sinoptice, autorul consideră că „evaluate la lumina criteriilor «acordului reciproc, al inspirației și al perfecțiunii», aceste scrieri lasă mult de dorit și, analizate chiar printr-o metodă pur umană, revelează nu puține imperfecțiuni”¹⁷³. De asemenea, chiar dacă afirmă apartenența lor la o tradiție iudaică („era paleontologică a creștinismului”), autorul subliniază că, odată cu intrarea evangheliei în lumea greco-romană, scrierile evangheliștilor au început să adune în forma și în stilul lor elemente tipic elenice. Împotriva lui D. F. Strauss, care

¹⁷¹ *Idem*, p. 156.

¹⁷² *Idem*, p. 77.

¹⁷³ *Idem*, p. 79.

discreditează total atendibilitatea evangheliilor ca surse istorice, Harnack moderează discursul, afirmând că acestea „nu sunt opere istorice, nu sunt scrieri menite să prezinte pur și simplu ceea ce s-a întâmplat, ci sunt cărți în slujba evaghelizării. Intenția lor este aceea de a suscita credința în persoana și în misiunea lui Isus Hristos. [...] Dar nu sunt de neutilizat ca izvoare istorice”¹⁷⁴. Prin a indica faptul că scopul redactării evangheliilor nu este acela de a transmite informație istorică, cât mai degrabă acela de a suscita credința, autorul este oarecum un premergător al *Second/New Quest*, așa cum se va putea observa mai târziu.

Harnack abordează personajul Isus dintr-o perspectivă care îl încadrează pe deplin în epoca sa istorică și în ambientul iudaic din care făcea parte. „Isus Hristos și primii săi apostoli s-au situat în timpul lor precum noi ne încadrăm într-al nostru, adică au ascultat, au cunoscut, au judecat și au luptat în orizontul și în ambitusul poporului lor și a condițiilor acestuia de atunci”¹⁷⁵. Autorul crede că, în formarea sa, Isus nu a frecventat școlile rabinice (nu predica precum unul care cunoștea și practica o teologie tehnică), și nu a făcut parte din ordinul esenienilor (în învățătura sa ar fi confirmat mereu dependența față de un maestru). Chiar dacă Isus trebuie să fi cunoscut cu siguranță limba elenă (având în vedere prezența masivă a grecilor în Galileea), ideile lui nu revelează nicio influență din gândirea platonice ori stoică. De asemenea, Harnack se aventurează în schițarea unor considerații asupra caracterului lui Isus, afirmând că în el „nu au existat mari crize sau răsturnări, nu există nicio fractură față de propriul trecut; [...] în discursurile lui nu se vede

¹⁷⁴ *Idem*, p. 78.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 72.

nici urmă a vreunei trecute revoluții interioare, nu se văd cicatricele vreunui conflict teribil”¹⁷⁶.

Portretul pe care Harnack i-l face lui Isus în normalitatea vieții sale, respiră un aer romantico-idealist:

„El a trăit în religie, iar asta însemna pentru el să respire în frica de Dumnezeu; întreaga sa viață, modul său de a simți și de a gândi era filtrat prin raportul său cu Dumnezeu. [...] El și-a dus înainte predicarea și s-a uitat la lume aruncând o privire vie și limpede către viața mare și mică ce îl înconjură. [...] Îl stăpânea adesea o reculegere tăcută, liniștită, (fiind) îndreptat spre *un unic* scop. N-a vorbit niciodată în stare extatică, iar tonul puternic, profetic, se regăsea rareori în el. [...] Isus a vorbit în imagini și în parabole. (Acestea) revelează libertate interioară și seninătate sufletească, într-un context de mare tensiune, caracteristici pe care niciun profet nu le-a posedat înaintea lui într-o asemenea măsură. [...] Supranaturalul în care trăia nu anula această lume în fața ochilor săi”¹⁷⁷.

Vorbind despre modul de a predica a lui Isus, Harnack subliniază autoritatea cuvântării și –oarecum- continuitatea cu linia stilului profetic, recunoscând totuși elemente peculiare față de oratoria profeților tradiționali.

„Pace, prietenie, siguranță dau suflet cuvintelor sale. [...] Isus] nu a vorbit ca un penitent eroic și nici ca un ascet care a repudiat lumea. Privirea lui se așeza iubitor asupra fiecărui eveniment, văzând fiecăruia lucrul așa cum acesta se prezenta, în culorile sale felurite și schimbătoare. În parabolele sale a înnobilit viața de zi cu zi, a știut să privească dincolo de vălul pământesc și a știut să recunoască pretutindeni mâna lui Dumnezeu”¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 85.

¹⁷⁷ *Idem*, pp. 86-88.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 89.

Conținutul predicării este strâns legat de modul în care lucrurile erau proclamate, și mai ales de identitatea lui. Astfel, autorul se întreabă dacă Isus aduce elemente noi față de întreaga predicare profetică ce l-a precedat și mai ales față de profetul cel mai apropiat din punct de vedere cronologic, Ioan Botezătorul. Există o continuitate, afirmă acesta, însă există și ceva nou, pe care Harnack îl indică a rezida în persoana lui Isus. „În care alt loc o propovăduire a lui Dumnezeu și a binelui a răsunat atât de pur și de intens precum îl auzim și citim aici? [...] Nu cuvintele pot avea acest efect, ci forța personalității celui care le pronunță. Tocmai, el predica *cu autoritate*”¹⁷⁹.

Harnack sintetizează în trei puncte esența conținutului mesajului lui Isus, și anume: 1) Împărăția lui Dumnezeu și venirea acesteia; 2) Dumnezeu ca tată și valoarea infinită a sufletului uman; 3) Dreptatea și porunca iubirii. În concret, „mesajul pe care Isus l-a adus și l-a transmis pe pământ a fost centrat pe două principii: paternitatea lui Dumnezeu față de noi, pe de-o parte, și iubirea cu care noi trebuie să ne tratăm unul pe celălalt, pe de cealaltă”¹⁸⁰.

Abordarea lui Harnack resimte climatul ideilor liberale și burgheze de la sfârșitul sec al XIX-lea, având la bază idealurile romantice ale unei iubiri pacifice și senine. „Isus deschide perspectiva unei legături între oameni, care să nu fie legiferată de regulamente juridice, ci susținută de iubire și în care vrășmașul este câștigat prin blândețe. Este un ideal înalt și plin de demnitate cu care suntem legați de la începutul fundamentării religiei noastre, un ideal care trebuie să însoțească întreaga noastră evoluție istorică ca obiectiv și ca stea

¹⁷⁹ *Idem*, p. 95.

¹⁸⁰ G. Unterberger, „Quale Cristo ci danno i vangeli? Alcuni aspetti recenti”, în *Credere Oggi*, 4/1982, p. 11.

călăuzitoare”¹⁸¹. Urmând metoda criticii istorice, Harnack încearcă să răspundă întrebărilor „Ce este creștinismul? Ce a fost el? Ce anume a devenit?”, autorul fiind totuși tributar raționalismului critic ce se întrevede în întreaga sa operă, în ciuda pretensei iubiri cu care abordează creștinismul. Înainte de toate, această credință este pentru el expresia unei religii individualiste a inimii, în care Dumnezeu se adresează sufletului pentru a-l înfrumuseța cu iubirea Sa: „Isus s-a referit întotdeauna doar la persoana luată în mod individual și la dispoziția constantă a inimii de a iubi”¹⁸². Harnack insistă cu o convingere constantă asupra primatului interiorității, ca și cum singurul aspect interesant în creștinism ar fi sufletul contemplat la lumina idealurilor romantice, trebuind acesta să fie cultivat într-o absolută și permanentă stare de calm, în tentativa constantă de a intra în împărăția iubirii: „trebuie aflată cetățenie în Împărăția lui Dumnezeu, în împărăția veșniciei și a iubirii, și –este de înțeles– doar despre aceasta voia să vorbească și să dea mărturie Isus, putându-se intra doar în virtutea Lui”¹⁸³. Această aspirație romantică a „sufletului frumos” corespunde –în viziunea lui Harnack– cu năzuința omului modern doritor de reîmpăcare totală, chiar dacă a fost aceasta năzuința umanității de dintotdeauna.

Abordând chestiunea miracolelor prezente în relatările evanghelice, autorul rămâne pe o poziție de prudență sceptică, luând distanță față de negările pozitivistilor, față de cei care întrevedeau soluționări de tip naturalistic și față de apologeții care apărau toate minunile în mod nediscriminat. Luând act de faptul că Isus a trăit și a activat într-o epocă în care noțiunea de

¹⁸¹ A. von Harnack, *L'essenza...*, cit., p. 138.

¹⁸² *Idem*, p. 137.

¹⁸³ *Idem*, p. 143.

miracol era prezentă în mod acritic în mentalitatea comună, Harnack se întreabă: „Cine a delimitat în mod sigur până astăzi ambitusul lucrurilor posibile de cele reale? Nimeni! [...] Desigur, miracole nu au loc, însă evenimentele ieșite din comun și inexplicabile sunt numeroase. Întrucât astăzi suntem mai conștienți de aceasta, am devenit mai prudenți și mai puțin pripiți în a analiza povestirile antice asupra miracolelor”¹⁸⁴. Inteligența fiecăruia poate fi chemată să analizeze aceste chestiuni, însă Harnack consideră că, din punct de vedere teologic, importanța miracolelor poate fi net relativizată.

Cu privire la acela pe care creștinătatea îl consideră cel mai mare miracol, și anume Învierea, Harnack ia în analiză cele două elemente distincte –mormântul gol și aparițiile lui Isus în fața ucenicilor-, concluzionând că fiecare a stat la baza formării credinței în înviere. Nu sfârșește în afirmații de un scepticism raționalistic, ci explică că Isus „nu a fost propovăduit ca Domn doar pentru că ar fi murit pentru păcătoși, ci și pentru că este Cel Înviat. Dacă această înviere nu ne-ar spune altceva decât că un corp din carne și sânge, odată mort, poate învia, vom reuși să epuizăm curând această tradiție. Dar nu este așa”¹⁸⁵.

Asupra tuturor aspectelor propovăduite de către Isus s-au așternut, de-a lungul secolelor, interpretările dogmatice și simbolurile de credință care, în opinia lui Harnack, au denaturat mesajul original. Evaluând parcursul istoric al Evangheliei, acest autor susține că „simplitatea” și „maiestatea” lucrurilor predicate de către Isus ar fi fost răstălmăcită progresiv prin doctrina care s-a creat asupra lui Hristos în Biserica Catolică, ce a antepus harului și interiorității – dreptul, politica și ritul, până

¹⁸⁴ *Idem*, p. 82.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 168.

la apariția eliberatoare a Reformei, definită de către el „mișcare [...] mare și benefică: ...o religie fără preoți, fără sacrificii, fără haruri și fără ceremonii: o religie spirituală!”¹⁸⁶ De îndată ce sfera interiorității pure este uitată, susține Harnack, se deschid căile spre regres și stăvilirea dezvoltării; creștinismul, în schimb, rezistă în ciuda tuturor încrustărilor succesive, tocmai în virtutea vieții interioare a sufletelor atinse de evanghelia lui Dumnezeu, care constituie esența creștinismului.

I.5.2. Evaluarea propunerii lui Adolf von Harnack

Desigur că, prin concepțiile sale asupra lui Isus istoric, Harnack se distanțează de curentul căruia i-a fost contemporan –*Old Quest*–, însă deopotrivă prezintă elemente prin care se arată a fi încadrat în concepțiile tipice vremii sale. A fost, așadar, emancipat față de *Vechea Cercetare*, întrucât a recunoscut imposibilitatea scrierii unei *Vieți a lui Isus*, așa cum foarte curând, Albert Schweitzer avea să demonstreze. Harnack l-a studiat pe Isus evreu, admitând apartenența acestuia la cultura iudaică, chiar dacă –în *Esența creștinismului* cel puțin– nu dezvoltă prea mult studiul asupra acestei culturi. Pe de-o parte, în anii în care autorul concepea lecțiile de la Berlin, atât concepțiile ce aveau să încerce studierea Nazarineanului prin izolarea față de propriul ambient, cât și marile descoperiri asupra iudaismului de care beneficiem astăzi erau încă departe de a se fi conturat.

Harnack este însă un fiu al timpului său, fiind considerat drept cel mai reprezentativ exponent al școlii teologice liberale raționaliste. Pe lângă perspectiva evident idealistă asupra persoanei lui Isus, una dintre limitele metodologice ale autorului este distincția între evanghelii, care merge până la excluderea

¹⁸⁶ *Idem*, p. 239.

evangeliei lui Ioan. De asemenea, adevărurile de credință sunt reduse doar la experiența de credință, concretizată în istoria efectivă, citită prin lentila gândirii raționaliste. „Pretenția raționalistă –pentru care rațiunea este norma și măsura ultimă a oricărei judecăți- se înfățișează deja în intenția de «a surprinde în fenomene *esențialul* și de a distinge miezul de coajă», unde criteriul de a deosebi pe unul de cealaltă nu este decât rafinata rațiune critică a cercetătorului”¹⁸⁷. Nu în ultimul rând, nu poate fi îmbrățișată ruptura pe care autorul o vede între mesajul original și stratificarea dogmatică rezultată pe urmă, mergând până la a susține că întreaga structură, manifestare și profesiune a Bisericii acoperă cu totul și răstălmăcește intenția reală a lui Isus.

Printre rezultatele la care Harnack ajunge, împreună cu întreaga școală liberală în fruntea căruia se situează, G. Segalla enumeră următoarele:

„a) Faptele sunt lăsate la o parte, în special miracolele; b) se elimină elementul escatologic în favoarea celui moral și sapiențial, c) cu scopul de a-l actualiza pe Isus ca model al omului burghez. Isus predică împărăția lui Dumnezeu Tatăl, o împărăție «înlauntrul vostru», așadar interioară, în contrast cu cultul exterior. Mesajul esențial este paternitatea lui Dumnezeu și frățietatea între oameni, copiii ai lui Dumnezeu, valoarea infinită a sufletului, toate acestea distruse (fiind) mai apoi de evenimentul Primului război mondial”¹⁸⁸.

Comentând pozițiile asupra „iubirii liniștite” a lui Harnack, arhiepiscopul Bruno Forte consemnează marele succes pe care această operă l-a avut în anii publicării, tocmai întrucât marea burghezie putea să justifice în idealul „interiorității frumoase”

¹⁸⁷ B. Forte, *Esența creștinismului*, Ed. ARCB, București 2004, p. 183.

¹⁸⁸ G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010, p. 67.

faptul de a închide ochii în fața răsturnării istoriei, care se manifesta prin imperialismul colonial ori prin contrastele sociale nedrepte ce aveau loc chiar în inima Europei. În plus, Harnack condamnă creștinismul în numele istoriei, însă esența creștinismului „nu poate fi un alt nume al triumfului modern al subiectivității, chiar dacă acesta era consacrat prin cea mai nobilă și mai pioasă idee asupra iubirii”¹⁸⁹.

La modul cel mai concret, sfârșitul epocii „iubirii frumoase și universale” va fi iscatit chiar de Harnack, odată cu semnarea, alături de alți 93 de oameni de cultură, a documentului „Manifest der Intellektuellen”, prin care se dădea cale liberă și sprijin ideilor nazismului german.

I.6. WILLIAM WREDE

William Wrede a fost profesor de teologie la Breslau. El a încercat să se așeze în urma lui Bruno Bauer pe linia criticii evanghelice, însă moartea prematură -din cauza unei cardiopatii- l-a împiedicat să-și dezvolte până la capăt intuițiile și propriul sistem.

În *Secretul mesianic în Evanghelii. O contribuție pentru înțelegerea Evangheliei lui Marcu*, operă publicată în 1901¹⁹⁰, Wrede încearcă să preia problemele create în jurul evangheliei lui Marcu și respectiv cele cu privire la mesianismul lui Isus. Dacă Bruno Bauer adoptase calea soluției literare, concluzionând că nu se poate afirma din punct de vedere istoric existența unei așteptări escatologice în timpul lui Isus, Wrede „presupune așteptări mesianice vivace, însă vrea să găsească în evanghelii doar conceptul «creștin» de Mesia. În viziunea lui, «dacă Isus s-a știut

¹⁸⁹ B. Forte, *Esența...*, cit., p. 190.

¹⁹⁰ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

pe sine și s-a desemnat cu adevărat ca Mesia, tradiția autentică este atât de împletită cu cea care a crescut mai târziu, întrucât nu este deloc ușor a o recunoaște»¹⁹¹.

I.6.1. Argumentul mesianismului ocultat

În concepția wrediană, evanghelia lui Marcu, se naște dintr-o suprapunere a unui strat dogmatic bine încheiat, în care



William Wrede
(1859 - 1906)

Isus este contemplat ca o ființă supra-umană, deasupra unei structuri istorice, motiv pentru care Isus-ul marcian acționează în virtutea unui mandat divin, nu întotdeauna inteligibil pentru apostoli și pentru popor.

„Acele momente, nu cele istorice în sine, sunt motorul care determină narațiunea marciană. Acestea dau culoare și reprezintă obiectul natural de interes și de gândire propriu al scriitorului. Expunerea globală a evangheliei nu mai furnizează nicio viziune istorică a vieții reale a lui Isus. O concepție supra-istorică a credinței îi păstrează resturile palide. În acest sens, evanghelia lui Marcu aparține istoriei dogmelor”¹⁹².

Ideea mesianică pare să fi existat în mintea lui Isus, acesta impunând tăcerea în jurul ei până în momentul învierii, care pentru Wrede a constituit evenimentul cu adevărat mesianic, ce a metamorfozat concepția apostolilor asupra Lui. Însă, se

¹⁹¹ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 479.

¹⁹² W. Wrede *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 480.

întreabă autorul, cine a anticipat mesianismul, așezându-l în predicarea din timpul vieții lui Isus? Pare totuși imposibil ca aceasta să fie o invenție de-a lui Marcu. „Expunerea marciană se naște din impulsul de a voi să se dea o formă mesianică vieții pământești a lui Isus. (...) În literatura evanghelică ce derivă de la Marcu, secretul mesianismului devine mereu mai secundar, iar viața lui Isus însă, mereu mai mesianică, până când, în cea de-a patra evanghelie, Domnul se prezintă pur și simplu în fața poporului cu pretenții mesianice”¹⁹³.

Astfel, Wrede consideră că a fost comunitatea cea care a creat ideea unui secret mesianic, pe care Marcu s-a limitat doar să îl transpună în scris. Wrede ar intenționa să găsească totuși în interiorul evangheliei urmele acestei transformări, pe baza căreia să se poată ajunge subtil la un Isus declarat ca mesia public, omițându-se astfel ideea Hristosului secret. Pentru el, se găsesc două situații-semnal, care au „scăpat” intenției de posticipare a mesianismului lui Isus, iar acestea sunt scena intrării în Ierusalim și mărturisirea propriului mesianism în fața marelui preot.

În concepția lui Wrede, semnele extraordinare pe care Isus le înfăptuiește sunt probe ale mesianismului său. „Miracolele au explicat ființa și semnificația lui Hristos. Nu există umbră de dubiu că Marcu, precum Matei, Luca și Ioan, este convins că miracolele lui Isus au răspuns unei arzătoare așteptări mesianice universale”¹⁹⁴. Însă Marcu nu afirmă în mod explicit această conexiune ci, din contră, încearcă să o învăluie pe cât posibil. „În perspectiva sa, Marcu este un scriitor patologic, dominat de ideea de a introduce secretul mesianic al lui Isus.

¹⁹³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 481.

¹⁹⁴ W. Wrede *apud* A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 489.

Prin urmare, el creează pretutindeni situații misterioase și de neînțeles, chiar dacă nu servesc în mod direct teoriei sale. Wrede presupune, prin urmare, că modul în care acesta descrie situațiile se apropie mai degrabă de «basmologie», iar expunerea sa istorică aproape că nu se mai deosebește de a celei de-a patra evanghelii”¹⁹⁵. Cu titlu exemplificativ, Schweitzer extrage din opera lui Wrede câteva dintre incongruențele pe care acesta le regăsește în Marcu, în care se pot vedea, atât lipsurile de logică și de continuitate, cât și faptul că ascunderea mesianismului și impunerea acestuia sub secret rezultă a fi un lucru cu totul artificial:

„Între pericope nu există nicio legătură psihologică care să sară în ochi, iar la fiecare pagină se pot găsi «discontinuități» pozitive. Expunerea marciană este plină de lucruri inexplicabile și de contradicții. (...)»

De unde știți îndrăciții că Isus este fiul lui Dumnezeu? Cum de orbul din Ierihon poate să-l salute ca mesia și să-l numească fiu al lui David, de vreme ce niciun altul din popor nu-i cunoaște această demnitate? Cum se explică faptul că poporul, din pricina acestor incidente, nu și-a făcut alte idei despre Isus?

Cum de se ajunge la intrarea mesianică (în Ierusalim)? Cum de aceasta a putut să se desfășoare fără a provoca o intervenție a garnizoanei romane? De ce polemicile următoare presupun că faptul (intrarea) n-ar fi avut loc? De ce nu apare în procesul lui Isus? «Omagiul mesianic la intrarea în Ierusalim», afirmă Wrede, «este în Marcu o povestire de sine stătătoare. Nu are nicio continuare și nu a fost nicicum pregătită».

De ce în Mc 4,10-12, Domnul indică discursul în parabole ca o învăluire a secretului Împărăției lui Dumnezeu, când explicația succesivă către discipoli n-are de fapt nimic misterios? Ce înseamnă secretul Împărăției lui Dumnezeu? De

¹⁹⁵ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 491.

ce Isus interzice să se facă cunoscute miracolele sale chiar și atunci când interdicția pare inutilă? De ce mesianismul său este un secret și în același timp nu este, pentru că, pe lângă discipoli, îndrăciții, orbul din Ierihon, «poporul din Ierusalim» după Bruno Bauer «căzut din cer» și marele preot sunt la curent cu aceasta? Pentru care motiv Isus le revelează discipolilor săi demnitatea sa doar numai la Cezareea lui Filip și nu în momentul în care-i trimite în misiune? De unde știe Petru care este demnitatea proprie a Învățătorului, fără ca Isus să-i fi spus? De ce această demnitate trebuie și este necesar să rămână secretă până la înviere? Cum de Isus își caracterizează mesianismul chiar cu titlul de *Fiu al Omului*? Și de ce tocmai acest titlu în teologia creștină primară trece cu totul în plan secundar?

De ce Isus întâmpină la Ierusalim o dificultate în a considera că mesia trebuie să fie în același timp fiu și domn al lui David? (...) Ce înseamnă că cel mai mic în Împărăția Cerurilor este mai mare decât Botezătorul? Acesta nu intră în Împărăția Cerurilor? Cum de chiar din zilele Botezătorului împărăția lui Dumnezeu este luată cu violență? Cine sunt violenții? Ce anume poate deduce Botezătorul din răspunsul lui Isus?

Ce importanță au pentru Isus miracolele? Pe baza acestora, ce demnitate anume trebuie să-i recunoască poporul?

De ce discursul trimeriei în misiune este o profeție a unor persecuții empiric neverosimile și neverificate? Ce înseamnă afirmația venirii iminente a *Fiului Omului* Mt 10,23, din moment ce discipolii s-au întors la Isus fără ca aceasta să se împlinească? De ce Isus părăsește poporul tocmai în momentul în care activitatea sa are cel mai mare succes, și se retrage înspre nord? De ce chiar imediat după misiunea discipolilor a vrut să se sustragă maselor doritoare de mântuire?

Cum s-a putut întâmpla că poporul -Mc 8,34 să apară brusc în Cezareea lui Filip și tot așa de brusc -Mc 9,30 să dispară din nou? Cum este posibil ca Isus să călătorească fără

să fie recunoscut prin Galileea și să nu fie înconjurat de popor la Cafarnaum, atâta vreme cât s-a întreținut în «casă»?

Ce anume l-a împins să le vorbească brusc apostolilor despre patima, moartea și învierea sa, fără a le explica nici motivul natural și nici cel moral al tuturor acestora? Afirmă Wrede: «Nu dispunem de nicio urmă a unei încercări din partea lui Isus de a-i ajuta pe apostoli să înțeleagă acest gând ciudat. Profeția îi surprinde întotdeauna pe apostoli cu totul nepregătiți și este caracteristică absența oricărei încercări de-a sprijini capacitatea de înțelegere a apostolilor».

Isus a mers la Ierusalim pentru a acționa sau pentru a muri? Cum de le flutură fraților Zebedei -Mc 10,39, posibilitatea de-a bea potirul său și să fie botezați cu botezul său? De ce în Ghetsimani poate să gândească, după ce a vorbit într-un mod atât de decis despre necesitatea morții, că potirul ar putea trece de la el? Cine sunt cei «mulți» nespecificați cărora moartea sa trebuie să le servească drept mântuire, în Mc 10,45 și Mc 14,24?

Cum de numai Isus a fost arestat? De ce în timpul dezbaterii procesuale nu se aduce niciun martor împotriva lui, care să afirme că el s-ar fi dat drept mesia? Cum de în dimineața succesivă arestării, mulțimea își schimbase atât de radical părerea, încât nimeni nu mișcă pentru el nici măcar un deget?

Cum își imaginează Isus -sub profil logic și în același timp cronologic- învierea pe care-o promite ucenicilor, și parusia pe norii cerului, pe care le-o indică judecătorilor săi? Ce raport există între aceste profeții și apariția *Fiului Omului* prospectată în momentul trimiterii apostolilor și rămasă neîmplinită?

Ce înseamnă profeția ulterioară, formulată în drumul către Ghetsimani -Mc 14,28, pe baza căreia -după înviere- îi va preceda pe apostoli în Galileea? Cum poate fi explicată cealaltă versiune a acestei afirmații, -Mc 16,7, care -pusă în gura îngerului- înseamnă că apostolii trebuie să se ducă în Galileea pentru a-l întâlni, doar acolo, pe Cel înviat, în timp ce în gura lui Isus, aceasta indica cum că el, din moment ce îi

preceda ca un suferind din Galileea la Ierusalim, îi va preceda înviat de la Ierusalim în Galileea? Și ce anume trebuia să se întâmple acolo...?”¹⁹⁶

I.6.2. Critica schweitzeriană a operei lui Wrede

Considerându-l om nobil și cercetător critic, Schweitzer nu-și ascunde dintru început dezacordul față de linia wrediană. Îi recunoaște meritele și îndeosebi simțul acut în a percepe contradicții sau forțări în textul evanghelic, însă nu concordă defel cu premisele, metoda și concluziile sale.

Schweitzer nu împărtășește principiul pe baza căruia Wrede afirmă că ar fi fost comunitatea cea care a modificat mesajul primar al lui Isus și asupra lui Isus:

„Wrede gândește în termeni sinergetici și socotește că ar fi fost tradiția cea care a configurat noua concepție, fixată mai apoi de către evanghelist. Această perspectivă este deja mult prea îndrăzneță. (...) Tradiția creatoare i-ar fi aplicat teoria secretului mesianic lui Isus mult mai fără prejudecăți și mai rațional, adică în termeni mai brutali și în același timp mai unitari. Sau ar trebui să se distingă în creștinismul primar o tradiție transformatoare inocentă, de una rafinată, limitată la un cerc mai restrâns de scriitori”¹⁹⁷.

Cele două cazuri -intrarea în Ierusalim și acuza marelui preot- îl constrâng de fapt pe Wrede să-și adapteze teoria. Și mai mult, Schweitzer amintește episodul mărturisirii lui Petru în Cezareea lui Filip, care „scapă” dorinței de întârziere a formării conștiinței asupra mesianismului lui Isus, de care este acuzat sistemul evangheliei lui Marcu.

¹⁹⁶ *Idem*, pp. 474-476.

¹⁹⁷ *Idem*, pp. 481-482.

Însă Schweitzer ridică o chestiune mult mai radicală:

„Ce interes putea să aibă teologia comunității în a întârzia mesianismul lui Isus în activitatea sa pământească? Pavel ne arată că creștinismul primar putea fi absolut indiferent față de viața lui Isus. Discursurile din Faptele Apostolilor nu prezintă nicidecum un interes superior pentru viața sa, întrucât și în acestea Isus este Hristos doar după gloriificarea sa. O retro-datare a mesianismului nu oferea niciun interes pentru teologia cea mai veche, niciun avantaj, pentru că implica fixarea unui dublu mesianism, unul umil pe pământ și un altul viitor în glorie.

Cu toate acestea, dacă se trece în revistă literatura antică se descoperă că problema mesianismului lui Isus din Nazaret în viața sa pământească nu a fost ridicată, pentru că dominau concepția escatologică și așteptarea parusiei. Era imposibil să fie pusă! Teologia antică este tocmai teologia non-istorică a viitorului! Interesul pentru viață și pentru mesianismul istoric s-au născut numai când escatologia a trecut în plan secundar și hristologia, succesiv, a preluat o nouă orientare”¹⁹⁸.

Tot astfel, faptul de a explica interdicția lui Isus de a se vorbi despre miracolele sale ca un mod de păstrare a secretului mesianic, este văzut ca un lucru forțat. Este imposibil de susținut legătura dintre miracole și lectura exclusiv mesianică a acestora. Tot astfel, cum rămâne de verificat că Mesia ar fi fost așteptat în modalitatea unui taumaturg. La fel de forțată apare conexiunea dintre explicațiile în parabole, care privesc realitatea Împărăției lui Dumnezeu și încercarea de a întrezări îndărătul lor aceeași luptă susținută de învăluire a mesianismului lui Isus.

În lipsa unor premize istorice, Wrede ajunge să stabilească în mod artificial parametri pentru analizarea unor

¹⁹⁸ *Idem*, pp. 485-486.

contexte evanghelice marciene, iar tot ceea ce nu reușește să explice este condus înspre secretul mesianic. Astfel, riscă să nege istoricitatea unor situații, numai pentru apărarea unui principiu ce este consemnat doar în câteva locuri în evanghelii și prin cuvinte foarte simple. Mai mult, iar aici Schweitzer indică una dintre marile erori ale prejudecății lui Wrede, acesta „vrea să însumeze în mod forțat elementul (cel mai *-sic!*) universal, secretul Împărăției lui Dumnezeu, sub acela specific, secretul mesianismului lui Isus, în loc să dezvolte ciclul minor, al secretului mesianismului lui Isus, în cel mai amplu, secretul Împărăției lui Dumnezeu”¹⁹⁹. Iar acest lucru poate avea loc tocmai pentru că Wrede nu ascultă cu adevărat mesajul lui Isus, care este centrul interesului și al predicării sale. La o privire globală, -

„imediat ce se privește «teoria secretului» în toate particularitățile sale, devine clar că aceasta nu este în stare să interpreteze nici originalitatea expunerii marciene, nici evenimentele cele mai simple ale vieții publice a lui Isus, precum nici geneza și esența credinței proto-creștine. Prin urmare nu este în stare să satisfacă nici din punct de vedere literar și nici istoric. Este, în fond, o teorie nenaturală, pentru că renunță deja de la început la explicarea propovăduirii lui Isus pe baza lumii escatologice ideale a iudaismului târziu”²⁰⁰.

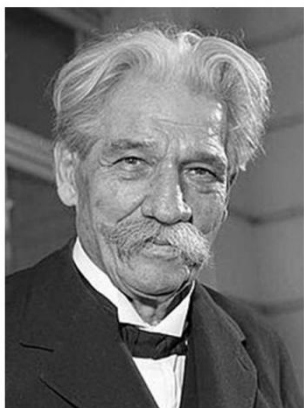
¹⁹⁹ *Idem*, p. 492.

²⁰⁰ *Idem*, p. 493.

I.7. ALBERT SCHWEITZER

I.7.1. O operă cu valoare universală

Atunci când, în 1906 Albert Schweitzer își publica lucrarea *De la Reimarus la Wrede. Istoria cercetării asupra vieții lui*



Albert Schweitzer
(1875 - 1965)

*Isus*²⁰¹, intenția sa era pur și simplu aceea de a umple o lacună în literatura teologică, de a furniza o trecere în revistă a tematicii studiilor vieții lui Isus, profund înrădăcinată în inima teologiei. Ideea sa părea simplă și elementară, de a scrie un soi de compendiu care să rezume toate tentativele de zugrăvire a lui Isus, ori de evidențiere a problemelor inerente acestui demers, fără a realiza totuși o panoplie rece, o înșiruire anostă a feluritelor rezultate unul după altul.

„Această carte, scria el, ar dori să umple o lacună în literatura teologică, deosebi resimțită de către laicii interesați de teologie, iar printre teologi, de către cei de-o vârstă cu mine și din generația tânără și respectiv cea foarte tânără. Nu este pentru ei, de altfel, o aventură ușoară a dobândi din literatura disponibilă asupra *vieții lui Isus*, o viziune vie a muncii și a rezultatelor atinse în acest domeniu al cercetărilor de către ultimele două generații”²⁰².

²⁰¹ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

²⁰² ID., *Prefazione alla prima edizione (1906)*, în ID., *Storia della ricerca...*, cit., p. 47.

Însă cartea a avut un succes pe care Schweitzer nu l-a putut prevedea. Consacrată mai apoi cu numele subtitlului primei ediții, *Istoria cercetării asupra vieții lui Isus* s-a impus în teologie ca o operă clasică, punct obligatoriu de trecere, pentru că era scrisă „cu pasiune vie de la cap la coadă, cu mare măiestrie și perfecțiune estetică ce îi câștigă un loc în literatura universală. Din vremurile lui David Friedrich Strauss niciun teolog n-a mai reușit să scrie în acest fel. *Istoria cercetării asupra vieții lui Isus* este o extraordinară expunere științifică”²⁰³.

În *Premessa all'edizione italiana* a operei, Erich Grässer stabilește trei motive pentru care lucrarea lui Schweitzer continuă să fie actuală.

Cel dintâi este motivul estetic, cartea nefiind doar o lucrare științifică de teologie, ci putând satisface și gustul literar. „Operei i se potrivesc cuvintele cu care Schweitzer caracteriza prima *Viață a lui Isus* a lui David Friedrich Strauss: ea «aparține operelor celor mai perfecte pe care literatura științifică universală le cunoaște...; stilul este simplu, bogat în imagini, adesea ironic, însă mereu nobil și elevat»”²⁰⁴.

Al doilea motiv este dat de conținutul lucrării:

„Pentru cercetările științifice actuale asupra lui Isus, cartea lui Schweitzer continuă să fie indispensabilă! Și asta nu pentru criteriile sale metodologice. Din contră! Disprețul suveran față de critica sinoptică și numeroasele critici unilaterale constituie părțile slabe ale cărții. Valoarea sa permanentă nu stă nici măcar în *soluția* dată problemei. (...) Ci *poziția* problemei, acuta elaborare a întrebărilor decisive,

²⁰³ J. M. Robinson, *Introduzione* în Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 23.

²⁰⁴ E. Grässer, *Premessa all'edizione italiana* în Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 9.

dragostea necondiționată față de adevăr și exigența unei clarități de principiu o fac să fie o carte excepțională”²⁰⁵.

În al treilea rând, opera este importantă pentru că ea conduce știința neotestamentară înspre chestiunile istorice fundamentale, și anume problema izvoarelor și a rădăcinilor istorico-religioase ale lui Isus.

Trei ar fi problemele pe care Schweitzer le ridică în fața cercetării științifice:

1) Problema escatologiei istorice sau a celei ulterioare. - „Ce loc ocupă și ce semnificație are în predicarea lui Isus afirmația că împărăția lui Dumnezeu este aproape? Dacă acest anunț a fost central și semnifica chiar ceea ce afirma –sfârșitul timpului universal, izbucnirea *basileiei*-, cum putem rezolva tensiunea ce se naște între probele istorice și relevanța teologică?”²⁰⁶

2) Problema prezenței (sau nu) a sensului escatologic în morala lui Isus.

„În calitate de predicator al sfârșitului timpurilor, Isus era -în același timp- maestru al înțelepciunii și filosof etic. Problema sună deci așa: ce legături unesc una de cealaltă etica și *eschaton*-ul? Sau mai precis: dacă propovăduirea proximei împărății a lui Dumnezeu «constituie o afirmație centrală a mesajului global al lui Isus și poate să-i fie considerată un rezumat adecvat, atunci împletirea de forme și teme escatologice și ne-escatologice în tradiția lui Isus, trebuie explicată ca o convergență obiectivă. Propovăduirea *basileiei* (Mc 1,15) oferă un cadru în interiorul căruia trebuie să fie reprezentat și înțeles întreg mesajul lui Isus –și prin urmare inclusiv afirmațiile sale escatologice și ne-escatologice”²⁰⁷.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Idem*, p. 9.

²⁰⁷ *Idem*, p. 12.

3) Problema hermeneutică.

„În ce anume constă semnificația lui Isus care ne privește îndeaproape și cum anume putem să o exprimăm dacă nu reușim să-l smulgem pe Isus din trecutul său istoric și dacă nu este posibil să despărțim «sâmburele (istoric) de scoartă?» (p. 473) Ajungem la problema hermeneutică ce privește posibilitatea noastră de a face prezentă istoria trecută. Teologia simte această problemă într-un mod deosebit de acut pentru că mesajul ei, determinat în timp, pretinde deopotrivă să aibă o valoare necondiționată pentru fiecare epocă”²⁰⁸.

Albert Schweitzer nu s-a limitat numai să înșire unul după altul autori, și nici doar să traseze principalele provocări ce reveneau teologiei propriiei vremi. El a încercat și să schițeze anumite răspunsuri, însă am amintit deja opinia lui Erich Grässer (care nu este singurul) ce-și exprimă dezacordul față de poziția schweitzeriană, subliniind că măreția lui nu constă în modul în care a indicat posibile soluții acestor provocări.

Care este totuși linia lui Schweitzer și care sunt autorii cu a căror linie el este totuși de acord? Lecturându-i opera, nu e prea dificil de surprins modul în care teologul cultivă simpatii ori antipatii „științifice” sau/și „metodologice”. În cele trei provocări aduse teologiei, enumerate mai sus, Schweitzer se alătură poziției lui Johannes Weiss, teolog german aproape contemporan lui. Chiar dacă nu îi dedică un capitol aparte, nu înseamnă că nu-l consideră un geniu la nivel de intuiție și originalitate istorică. Spațiul restrâns pentru prezentarea lui Weiss -doar la finele capitolului al 15-lea despre *Chestiunea escatologică*- este totuși compensat de preluarea și folosirea

²⁰⁸ *Idem*, p. 14.

explicită sau implicită a ideilor sale pe tot parcursul operei. Încercăm să prezentăm succint soluția „Escatologiei ulterioare”.

I.7.2. Johannes Weiss și „Escatologia ulterioară”

Primele două dintre cele trei probleme pe care Schweitzer le ridică în fața științei teologice privesc chestiuni escatologice. Într-adevăr, bună parte a operei sale o dedică prezentării modului în care un autor sau altul furnizează răspunsuri la acest tip de provocări, considerate fără îndoială deosebit de importante.

Total se centrează în jurul mesianismului lui Isus și a raportului misiunii sale cu dimensiunea prezentă sau/și cu veacul viitor (dimensiunea escatologică). În special studiul lui Timothée Colani²⁰⁹ a fost cel care a încercat să scoată la lumină concepțiile mesianice prezente în vremea lui Isus. Pe urmele acțiunii concrete a profeților, exista o concepție în care împărăția lui Mesia trebuia să facă parte din această lume, implicându-se chiar și în structurile politice ale dimensiunii noastre. Însă mai mult decât aceasta, în ambientul lui Isus supraviețuise concepția apocaliptică lansată de cartea lui Daniel, potrivit căreia împărăția mesianică nu atingea lumea concretă, aceasta fiind doar o dimensiune a veacului viitor. Care vor fi coordonatele ce vor sta la baza transformării dinspre apocaliptica iudaică înspre cea creștină?



Johannes Weiss
(1863 - 1914)

²⁰⁹ T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strassburg 1864.

Oprindu-se asupra lui Isus, studiile (în contextul istoric al lui Schweitzer, la începutul sec. XX) erau împărțite între a individualiza în conștiința și mesajul Nazarineanului un tip anume de mesianism. Isus s-a vrut pe sine un Mesia care să preia puterea politică și să schimbe o situație de fapt, sau doar un mesia care să producă o metamorfoză spirituală, un reformator al veacului viitor? Adică unul care să înceapă o schimbare radicală doar în contextul unei presupuse a doua veniri? Mai mult, se ridică problema gradului de autoconștiință mesianică prezentă în Isus, dacă aceasta va fi fost permanentă sau va fi avut o evoluție. Mesianismul poate fi documentat din scrierile Noului Testament sau aceste scrieri se limitează să pună în gura lui Isus -doar succesiv- anumite afirmații de coloratură mesianică sau/și escatologică, care să fie lipsite de fundament istoric?

Schweitzer afirmă că acesta este un punct decisiv, pentru că „anularea escatologiei conduce la anularea mesianismului lui Isus”²¹⁰, în sensul că, așa cum cred unii autori²¹¹, dacă în timpul lui Isus, așteptările mesianice mergeau pe versantul profetico-politic, ideea de mesia care trebuia să fondeze o împărăție ultra-pământească s-a dezvoltat doar mai târziu, sub influența dogmei creștine. Totuși, singurul mesianism disponibil (cel politic) nu îi era deloc convenabil lui Isus, având în vedere faptul că și Botezătorul încercase să anticipeze ceva, fiind imediat eliminat: „Dacă Isus voia să fie mesia putea să aspire doar în acest sens politico-regal. Sau pur și simplu nu voia”²¹². Și atunci, dacă asupra lui Isus s-a introdus ideea de mesianism doar după evenimentul învierii, înseamnă că tot mai târziu i s-au pus pe

²¹⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, p. 319.

²¹¹ Cf. G. Volkmar, *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zein, mit den beiden ersten Erzählern*, Zürich 1882.

²¹² Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 319.

buze, ca și când le-ar fi rostit pe pământ, toate profețiile despre revenirea sa în glorie, despre șederea sa pentru judecată și despre instaurarea unei noi ordini spirituale. Dispare deci atât latura escatologică, mesianismul lui Isus, cât și credibilitatea istorică a textului evangheliilor, din moment ce acestea manevrează figura Nazarineanului după bunul lor plac.

În optica lui Schweitzer, Johannes Weiss echilibrează perspectiva dimensiunii apocaliptice și a mesianismului lui Isus, care părea asemenea unui vehicul blocat între stânci.

(Cartea lui Weiss) „*Predicarea lui Isus cu privire la împărăția lui Dumnezeu* din 1892²¹³ capătă, în felul său, aceeași importanță a celei dintâi *vieți a lui Isus* a lui Strauss, formulând al treilea mare *aut-aut* asupra vieții lui Isus. Primul fusese fixat de către Strauss: sau istorie pură, sau pură supranatură; al doilea era susținut de către cei din Tübingen și de Holtzmann: sau sinopticele sau Ioan; și iată al treilea: sau escatologia sau negarea ei! (...) Cartea era poate, spre deosebire de alte scrieri teologice, prea scurtă, doar șaiszeci și șapte de pagini, prea simplă pentru a da întru totul de înțeles propria importanță. Cu toate acestea, tocmai această simplitate este cea care o face să fie una dintre operele cele mai semnificative ale teologiei istorice”²¹⁴.

În concepția lui Weiss, Împărăția lui Dumnezeu este o realitate cu totul viitoare: este cerută în Rugăciunea Domnească, însă nici măcar Isus nu cunoaște un alt timp prezent al acestei împărății. „El nu o instituie, ci doar o anunță; nu desfășoară nicio activitate mesianică, ci așteaptă împreună cu ceilalți ca Dumnezeu să provoace împărăția într-un mod supranatural. Și nu cunoaște nici timpul și nici ceasul în care acest lucru se va întâmpla. Călătoria misionară a apostolilor nu înseamnă o

²¹³ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

²¹⁴ *Idem*, p. 327.

difuziune a Împărăției lui Dumnezeu, ci doar un anunț rapid al apropierii acesteia”²¹⁵.

Însă apropierea Împărăției nu este atât de iminentă pe cât crezuse el. Marea împietrire a inimii poporului îl convinge asupra faptului că Dumnezeu nu poate institui încă împărăția, motiv pentru care este nevoie de pocăință și de ștergerea păcatelor, iar Isus crede că moartea sa va fi prețul în schimbul acestora. El nu moare pentru comunitatea sa, ci „pentru mulți”, adică pentru întregul popor. „Judecata precedă instaurarea Împărăției. Imaginea pe care Isus o oferă asupra gloriei mesianice îi este fidelă celei tradiționale, însă e plină de pudoare, discreție și sobrietate. În aceasta stă măreția sa”²¹⁶.

Ideea acestei împărății nu poartă în sine nimic politic, întrucât speranța lui Isus se bazează pe o ordine a unei alte dimensiuni.

„Caracterul transcendent al așteptării constă tocmai în faptul că Statul și toate instituțiile sale, condițiile și bunurile pământești, întrucât aparțin acestui eon, nu vor exista în împărăția viitoare sau vor fi prezente doar într-o formă transfigurată. Pentru aceasta, Isus nu poate propovădui etica Împărăției lui Dumnezeu, ci doar caracterul etic care în această dimensiune eliberează de lume, pentru a putea intra în împărăția lui Dumnezeu fără impedimente. De unde (derivă) caracterul absolut negativ al acestei etici: aceasta este mai mult penitență decât etică”²¹⁷.

Acțiunea lui Isus nu este așadar foarte diferită de cea a Botezătorului, doar că între ei diferă conștiința mesianismului, prezentă în Isus.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Idem*, p. 328.

²¹⁷ *Ibidem*.

„Însă acest mesianism nu constituie o demnitate prezentă, cât mai degrabă o pretenție asupra viitorului. Pentru aceasta, el se numește *Fiu al Omului*: doar cu parusia se va îmbrăca cu demnitatea sa. Pe pământ nu este decât un om, un profet, precum este conceput și în discursurile din Faptele Apostolilor. *Fiu al omului* este, așadar, în pericopele în care e autentic, un termen mesianic pur escatologic, fie că ascultătorii vor fi înțeleși că Isus a vorbit despre sine în demnitatea și în modul său viitor de a fi, fie că vor fi înțeleși *fiul omului* ca (titlu referit la o anumită) personalitate anunțată doar de către el, însă fără a avea nicio legătură cu el”²¹⁸.

Prin urmare, Weiss demonstrează în textele evanghelice existența conștiinței mesianice a lui Isus, exprimată prin expresia *Fiul Omului*, prin care este părtăș la caracterul absolut transcendent și apocaliptic al ideii de împărăție a lui Dumnezeu. Schweitzer consideră că există o oarecare continuitate cu Reimarus, primul și unicul care a recunoscut faptul că predicarea lui Isus era exclusiv escatologică. „Însă escatologia sa era încă primitivă și era folosită nu ca principiu constructiv, ci doar ca principiu critico-distructiv. Însă dacă i se citește opera (lui Reimarus) cu semnele schimbate și dacă se reduce ceea ce este primitiv în escatologia sa, se va ajunge la concepția lui Weiss”²¹⁹.

I.7.3. Aportul lui Schweitzer

În prefața celei de-a doua ediții a cărții sale, Schweitzer lua act de faptul că unii îl acuzau de îmbrățișarea excesivă a unei poziții (a escatologiei ulterioare) în detrimentul alteia (studiile istorico-religioase), depășindu-și atribuțiunile pe care și le prefigurase din titlu. „Din diferite părți s-a reproșat primei ediții

²¹⁸ *Ibidem*. Sublinierile ne aparțin.

²¹⁹ *Idem*, p. 329.

a acestei opere faptul de a fi mai mult decât o istorie a cercetării asupra vieții lui Isus și de a susține o concepție determinată. Acestui tip de obiecții i se poate răspunde că nimeni nu poate scrie istoria unei probleme și a relativelor soluții oferite până atunci, fără a lua o anumită poziție cu privire la problemele discutate”²²⁰.

Însă nu există doar dezaprobare vizavi de situarea și de realizarea lui Schweitzer.

„În cartea lui Schweitzer se găsesc inexactități și omisiuni de caracter secundar și există alte expuneri științifice mai recente, care completează munca sa. Însă după ce citim totul, suntem încă și mai mirați în fața coerenței tenace cu care Schweitzer își demonstrează teza, care descoperă esența istoriei cercetării trecând în revistă un material enorm, pe care nimeni altcineva nu l-a mai înfruntat: sunt de ordinul miilor paginile câtorva dintre operele discutate! El a reușit să surprindă de fiecare dată momentul central și decisiv al celor trei faze creative ale cercetării vieții lui Isus, anii Treizeci, Șaizeci și Nouăzeci ai secolului trecut (veacul al XIX-lea), și să facă să renască viața ce pulsa în această istorie a cercetării. Este îndeosebi meritul său dacă noi reușim astăzi să privim această istorie ca pe un prezent viu”²²¹.

Așa cum susține autorul, ar fi fost imposibil de structurat un material atât de abundent într-un mod asept, fără a avea puncte de vedere și opțiuni personale. Era nevoie de un filtru prin care să treacă această multitudine de autori și de idei, de un criteriu pentru a stabili o ordine.

„Schweitzer socotea de multă vreme că are în mână criteriul prin excelență pentru întreaga teologie istorică. L-a

²²⁰ A. Schweitzer, *Prefazione alla seconda edizione*, în *Storia della ricerca...*, cit., p. 49.

²²¹ J. M. Robinson, *Introduzione* în Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 24-25.

denumit al treilea *aut-aut*: «ori escatologia, ori negarea ei!» Această alternativă îi joacă rol de criteriu pentru *Viețile lui Isus* de la Reimarus la Wrede. Acestea îl înțeleg pe Isus - sau exclusiv din punctul de vedere al așteptării escatologice imediate și atunci au de-a face cu Isus cel real al istoriei, sau în sens non-escatologic și atunci iau în mod eronat în locul lui Isus istoric un produs al propriei lor fantezii. Schweitzer surprinde imediat problema din rădăcină, pornind așadar de la parusie, într-un mod foarte eficace, însă și parțial”²²².

Schweizer își asumă punctul de vedere al lui Weiss, de fapt în mod polemic împotriva lui Wrede (ne-pierzând nicio ocazie pentru a-și manifesta opoziția anti-wrediană), și împărtășește ca principiu chestiunea celor trei *aut-aut*. Însă nu îmbrățișează întru totul nici escatologia weisseiană, întrucât îi reproșează acestuia o omisiune, un punct obligatoriu de trecere care devine astfel un al patrulea *aut-aut*, un pilastru de bază al modului său personal de-a concepe o escatologie ulterioară. Iată omisiunea lui John Weiss și a discipolilor săi:

„Este fără îndoială inexplicabil faptul că școala escatologică, după ce a intuit caracterul escatologic al predicării Împărăției, nu a gândit în același timp «elementul dogmatic» în istoria lui Isus. Escatologia nu este altceva decât istoria dogmatică ce izbucnește în cea naturală și o depășește. (...) De ce Isus nu ar fi putut să gândească în mod dogmatic și să «facă istorie» în mod activ, tot așa de bine precum un biet evanghelist care, constrâns de către «teologia comunității» să îndeplinească această misiune, trebuie să facă același lucru pe hârtie?”²²³

²²² E. Grässer, *Premessa...*, în Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 7-8.

²²³ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 495.

Postulând acest fapt, Schweitzer găsește că este singura cale care mai face posibil accesul către Isus din Nazaret, anume metoda teologiei biblice a acceptării din principiu a dimensiunii escatologice a discursurilor și a vieții lui Isus. „Între conștiința mesianică a lui Isus și cuvintele, respectiv acțiunile sale ne-mesianice se dă o contradicție care poate fi rezolvată sau cel puțin explicată: (...) se surprinde această conștiință în adevărul ei și se recunoaște că Isus nu a putut acționa într-un mod diferit de acela care ne este narat de către evanghelii”²²⁴.

Cealaltă alternativă a teologiei liberale, urmând metoda istorico-literară conducea teologia însăși la faliment, anulând cu totul realitatea persoanei lui Isus, centrul principal al propriilor preocupări. Cu acest procedeu, -

„se neagă realitatea auto-conștiinței sale mesianice, se afirmă caracterul ne-mesianic al cuvintelor și al acțiunilor sale și se consideră conștiința mesianică precum o transpunere a celei mai târzii credințe a comunității asupra vieții sale istorice. A doua ipoteză socotește că evangheliștii i-au atribuit lui Isus pretenții mesianice pentru că așa îl considera comunitatea, însă procedând astfel, ei s-au contrazis pe ei înșiși pentru că au povestit viața lui cum era efectiv, adică precum viața unui profet care nu se considera Mesia. Este vorba de a stabili așadar dacă aspectul de neînțeles din personalitatea istorică a lui Isus ar rezida în istoria însăși sau doar în expunerea izvoarelor”²²⁵.

Gnilka ajunge să considere că „evaluarea lui A. Schweitzer asupra calității Împărăției lui Dumnezeu se prezintă în interiorul cadrului problematicii vieții lui Isus”²²⁶, orientarea sa în chestiunea escatologică trebuind lecturată

²²⁴ *Idem*, p. 82.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ J. Gnilka, *Gesù di Nazaret...*, cit., p. 21.

împreună cu studiul pe care acesta îl face asupra cercetărilor vieții lui Isus, căruia îi marchează finalul.

În acest fel, Schweitzer rămâne în istoria teologiei ca fiind profetul morții studiului istoric asupra lui Isus, cel care scrie și semnează certificatul de deces al decenii, sau mai bine zis veacuri de *vieți ale lui Isus* și de tentative de dezgolare a personalității sale istorice. Falimentul *Leben Jesu Forschung* a constatat de fapt în conștiința și informațiile dobândite relativ la modul de a citi Sfânta Scriptură ca sursă de informație istorică. *Formgeschichte* (istoria formelor) a clarificat faptul că Evangheliile nu constituie izvoare istorice în sensul modern al cuvântului, cât mai degrabă, că acestea trebuie examinate în funcție de al lor *Sitz im Leben*, adică de contextul comunității primare. „Prin apariția diferitor tentative de a distinge și de a sublinia felurile straturi textuale, de a analiza procesele redacționale, de a individualiza filoanele tradiției cu o derivată rivalitate între variatele *Sitz im Leben*, s-a verificat o atomizare a textelor, care a împiedicat ca acestea să fie ordonate și interpretate în mod corect, pentru că nu rareori un rezultat sfârșea prin a-l substitui sau a-l bloca pe celălalt”²²⁷. Această idee o expune Schweitzer însuși, afirmând că, în tot acest proces, imaginea lui Isus nu a fost distrusă din exterior ci „s-a fărâmițat în ea însăși, răvășită și sfâșiată de toate acele probleme istorice reale acumulate una după cealaltă, și pe care niciun șiretlic, nicio tehnică, niciun artificiu și nicio violență nu au reușit să o deșădăcineze din viziunea globală pe care o produsese acel Isus al teologiei ultimilor o sută cincizeci de ani.

²²⁷ H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporano*, Cinisello Balsamo 1988, p. 300.

Aceste probleme reînviu de fiecare dată într-o formă nouă, imediat ce se credea că fuseseră îngropate”²²⁸.

În exprimarea autorului, falimentul metodei teologico-istorice se datorează -

„caracterului personal al cercetării asupra vieții lui Isus, care depinde de esența însăși a problemei și nu numai de constatarea că doar o personalitate poate să retrezească la viață o alta. Problema vieții lui Isus nu găsește analogii în știința istorică. Nicio școală istorică nu a mai acționat asupra cercetărilor acestei probleme, niciun istoric de profesie n-a făcut să avanseze știința teologică asupra acestui punct. Fiecare metodă a cercetării istorice falimentează în fața caracterului extrem de amestecat al acestui context. Criteriile științei istorice normale nu sunt suficiente, și, fără îndoială, nu este posibil să se aplice procedeul lor asupra vieții lui Isus. Cercetarea vieții lui Isus a trebuit să-și creeze de la sine propria metodă. În tentativele care s-au succedat în mod continuu una celeilalte, au ieșit la iveală cinci ori șase probleme una lângă alta, care (luate) împreună constituie problema fundamentală. Nu există totuși o metodă clară pentru a rezolva problema în complexitatea ei, ci este vorba despre o experimentare continuă pe baza unor determinate presupoziii călăuzite de un gând care se fundamentează în ultimă instanță pe o intuiție istorică”²²⁹.

Vorbind despre „caracterul personal al cercetărilor”, analiza lui Schweitzer subliniază un aspect interesant: cu toată aparența caracterului științific cu care au lucrat autorii, și în ciuda promisiunii lor inițiale de a restitui un „Isus istoric” obiectiv, aceștia nu au făcut decât să proiecteze asupra lui Isus propriile lor prejudecăți și, în fond, fizionomia lor personală. În curentul de studii ce a durat două secole, operele scot la iveală

²²⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 744.

²²⁹ *Idem*, p. 76.

structura personalității pe care respectivii autori o considerau ca ideal etic și, în ultimă instanță, fiecare „Isus” care rezultă, nu face altceva decât să-l oglindească pe propriul autor.

„Și nu doar epocile s-au regăsit în el: fiecare l-a creat în funcție de propria sa personalitate. Nu există nicio altă cercetare istorică mai personală, ca aceea de a scrie o *viață a lui Isus*. Nicio viață nu ia formă dacă nu se îmbibă în ea toată ura și toată dragostea de care am fi în stare. Cu cât mai intensă este dragostea, cu cât mai puternică ura, cu atât mai vie este și figura care se naște. Este posibil, de altfel, să se scrie o viață a lui Isus chiar și cu ură, iar *Viețile lui Isus* cele mai grandioase sunt scrise cu ură: aceea a lui Reimarus, autorul *Fragmentului de la Wolfenbütte*, aceea a lui David Friedrich Strauss. Nu era vorba atât de mult de o ură împotriva persoanei, cât mai degrabă împotriva nimbului supranatural cu care (Isus) a fost înveșmântat și cu care, a fost de-adevăratelea înveșmântat. Acești autori au voit să-l reprezinte ca pe un om simplu, să-i smulgă hainele fastuoase cu care era îmbrăcat și să-i arunce din nou pe umeri zdrențele cu care pășise prin Galileea”²³⁰.

„Personalizarea” lui Isus a dat faliment, tocmai pentru că se baza pe o „traducere” forțată a sa în concepte și în scheme moderne. Cercetările istorice au dus înainte cu ostentație „tentativa de a-l moderniza pe Isus, de a-i actualiza și de a interpreta în mod diferit tot ceea ce în mesajul său rămâne propriu timpului său, în speranța deșartă de a-l face mai mare în ochii noștri”²³¹. Cum s-ar putea reconstitui -

„echivalentul modern a ceea ce Isus a creat în metafizica iudaică târzie și în escatologie? Până acum s-a tot încercat, aproape fără excepție, să se găsească un oarecare compromis între viziunea asupra lumii a lui Isus și cea a noastră. Acest procedeu are ca efect atenuarea elementelor

²³⁰ *Idem*, pp. 74-75.

²³¹ *Idem*, p. 747.

caracteristice și lovirea chiar și a voinței ce se manifestă în acele concepții. Ea își pierde originalitatea și nu mai este în stare să acționeze într-un mod elementar asupra noastră. De aceasta, Isus al teologiei moderne a fost într-un mod atât de curios de lipsit de vitalitate. Lăsat (însă) în lumea sa escatologică, el este mai măreț și, în ciuda înstrăinării sale, acționează într-un mod mai elementar și mai puternic”²³².

Această „traducere actualizatoare” a lui Isus, care are însă ca efect diminuarea și deposedarea sa de putere, este găsită de Schweitzer în modul în care feluriți autori de *vieți ale lui Isus* tratează cuvintele sale.

„Dacă citim *Viețile lui Isus* scrise începând din anii Șaizeci, ne dăm seama ce anume am făcut din cuvintele suverane ale Domnului nostru și simțim modul în care am slăbit și învăluit cererile imperative, tăgăduitoare ale lumii, pe care acestea le adresează individului, pentru ca Isus să (nu) contrazică idealurile culturii noastre și să concilieze negarea sa asupra lumii cu afirmațiile pe care noi le facem. Regăsim câteva dintre cele mai mari cuvinte ale sale ca părăsite într-un colț, maldăr de proiectile descărcate, fără foc. În *viețile* noastre, Isus vorbește cu timpul nostru într-un limbaj diferit de acela care a ieșit de pe buzele sale”²³³.

Motivul mai profund al acestei cvasi incompatibilități este unul de factură mai degrabă morală.

„A fost așadar lipsa unui acord intim al voinței, al speranței, al dorinței, cel care a împiedicat o cunoaștere reală a lui Isus istoric și un profund raport religios cu el. Nu a putut să se constituie nicio comuniune amplă și vitală între Isus și o generație care a pierdut orice contact imediat și orice entuziasm pentru scopurile cele mai de pe urmă ale omenirii și ale existenței. În ciuda progreselor analizei istorice, Isus a

²³² *Idem*, pp. 748-749.

²³³ *Idem*, p. 746.

rămas mai străin acestei generații decât a fost față de aceea a raționalismului sec. al XVIII-lea și al începutului sec. al XIX-lea care se apropiaseră de el cu credința entuziastă într-un progres etic al umanității care trebuia să aibă loc degrabă”²³⁴.

Concluzia lui Schweitzer este totuși deconcertantă:

„Curios destin, acela al cercetării asupra vieții lui Isus. A pornit pentru a-L căuta pe Isus istoric, gândind că-l putea așeza în timpul nostru așa cum El este, ca învățător și mântuitor. A zdrobit lanțurile care de veacuri îl țineau legat de stânca doctrinei ecleziastice, s-a bucurat atunci când viața și mișcarea i-au pătruns din nou figura și când văzu că omul istoric Isus îi venea în întâmpinare. Cu toate acestea el nu a zăbovit, a trecut înaintea timpului nostru, l-a ignorat și s-a întors într-al său. Teologia ultimelor decenii a fost scandalizată și speriată, pentru că a devenit conștientă că toate tehnicile sale interpretative și manipulările ei nu erau în stare să-l țină în timpul nostru, ci trebuia să-l lase să meargă într-al său. Iar el s-a reîntors cu aceeași necesitate, așa cum pendulul slobozit se mișcă pentru a-și ocupa locul său originar”²³⁵.

Cum întrezărește Schweitzer viitorul apropiat? Dacă cercetările asupra lui Isus istoric au falimentat datorită metodelor și, în fond, datorită unei lipse de sincronizări etice și morale a teologiei cu spiritul escatologic al lui Isus, singura șansă de redresare este văzută de către autor în preluarea unui ideal care să se formuleze în termeni etico-escatologici, gândind și acționând în mod corespunzător modului de gândire și de acțiune prezente în concepția lui Isus asupra Împărăției lui Dumnezeu. Însă el nu este optimist, întrucât -

²³⁴ *Idem*, p. 750.

²³⁵ *Idem*, pp. 744-745.

„numeroase sunt fenomenele care ne fac să intuim un adevărat regres. Această evoluție, pe cât de multiple i-ar fi manifestările, depinde de faptul că în cultura noastră, inclusiv în religie, energiile și idealurile etice nu sunt prezente suficient. Aceasta a pierdut marea țință a unei pliniri etice finale a întregii umanități și se mișcă între zidurile parcului idealurilor naționale și confesionale, în loc să privească lumea. Și astfel, în ea se autonomizează măreții și bunuri care ar trebui să servească la atingerea acelei îndepliniri etice universale, care în propovăduirea lui Isus este denumită împărăție a lui Dumnezeu”²³⁶.

Schweitzer nu se oprește însă aici. Încercând să meargă mai departe în citirea consecințelor unei astfel de lecturi anulatoare a mesajului lui Isus pe care a pus-o în practică teologia istorică a cercetării vieții Nazarineanului, se pare că Schweitzer oferă într-un mod cvasi-profetic semnele premonitorii ale post-modernității actuale. Pornind de la renunțarea la etica-escatologică, -

„aceasta sfârșește prin a se răzbuna. Umanitatea noastră se găsește pe punctul de a încredința lumea stăpânirii spiritelor iraționalității, de a se resemna la stagnare și la regresul culturii și a renunța să mai ridice la înălțimea adevăratei umanități tot ceea ce înseamnă om, în loc să combată pentru triumful spiritului etic divin în care individul, popoarele și confesiunile sunt animate de un entuziasm ce le menține în viață. Cei care întrezăresc direcția parcursului nostru și nu rămân insensibili, ci repetă în mod continuu angoasa și experiența dureroasă ce-și ridică întrebări asupra viitorului lumii, sunt gata să-l înțeleagă pe Isus istoric și să priceapă ceea ce el are să ne spună, în ciuda înstrăinării limbajului său. Ei îl înțeleg pe el, care a trăit în formele de cunoaștere tipice timpului său aceeași angoasă dureroasă, cât și o speranță puternică și o voință tare a Împărăției lui

²³⁶ *Idem*, p. 751.

Dumnezeu, care ia în răs modul în care vedem noi lucrurile”²³⁷.

I.7.4. Evaluarea lui Schweitzer asupra studiilor catolice

Am lăsat în mod intenționat spre finele acestui capitol chestiunea prezenței catolice în cadrul studiilor asupra lui Isus istoric. Problematika nu se regăsește dezvoltată într-un capitol anume al operei lui Schweitzer, din cauza faptului că, din punctul acestuia de vedere, cercetările catolice nu au avut absolut nimic de furnizat. Totuși, autorul dedică scrierilor catolice o notă în josul unei pagini, în cadrul capitolului 18 - „Cercetarea asupra vieții lui Isus la cotitura secolului”. Întrucât argumentul prezintă interes pentru tematica noastră, considerăm utilă preluarea acestei evaluări schweitzeriene.

„Cercetarea catolică asupra vieții lui Isus a rămas până astăzi liberă de orice scepticism întrucât, din principiu, s-a ținut în mod riguros de o poziție pre-straussiană. Aceasta, de altfel, nu poate înfrunta într-un mod radical, dintr-un punct de vedere istoric, nici problema miracolului și nici cea ioaniană și, prin urmare, renunță să recunoască și să discute marile probleme istorice”²³⁸.

Autorul face două liste de autori catolici, cea dintâi, a unor vorbitori de limbă germană care au redactat *vieți ale lui Isus*, iar cea de-a doua a unor scriitori care au publicat reacții catolice la opera lui Renan.

În prima înșiruire a titlurilor germane, Schweitzer se oprește asupra operei lui Hermann Schell²³⁹, întrucât o socotește o mostră elocventă a conservatorismului catolic: în aceasta -

²³⁷ *Idem*, p. 752.

²³⁸ *Idem*, p. 424.

²³⁹ H. Schell, *Christus*, Mainz 1903.

„este posibil de observat cât sunt de înguste limitele între care trebuie să se miște cercetarea catolică asupra vieții lui Isus, chiar și aceea care înfruntă riguros problema dintr-un punct de vedere științific. Pe baza celor patruzeci și două de întrebări care introduc expunerea, ar trebui să ne gândim că autorul ar fi conștient de relevanța tuturor problemelor istorice ale vieții lui Isus și ar dori să găsească pentru acestea un răspuns. În realitate nu găsește și asumă mereu mai mult rolul de apologet, care nu îndrăznește să ridice cu fermitate nici chestiunea miracolului și nici pe cea ioaniană, ci încearcă să se scoată din încurcătură atât pe sine, cât și cititorul, prin cuvinte ingenioase, pentru fiecare dificultate. În definitiv, *Viața lui Isus* a sa parcă apare ca un text scris pentru comentarea celor optzeci și nouă de imagini care ornamează cartea și care îi îngreunează lectura”²⁴⁰.

Printre operele scrise ca reacție la cartea lui Renan, Schweitzer se oprește asupra cărții lui Didon²⁴¹, ce poartă scris în *imprimatur*-ul inițial: „Dacă uneori autorul adoptă limbajul adversarilor săi, se simte imediat că o face pentru că tinde să-i lovească pe propriul lor teren, iar acest lucru îi reușește îndeosebi când lasă să vorbească argumentele pozitive ale istoriei împotriva teoriilor lor apriorice blasfeme”. Tot astfel, Schweitzer concludă că „scrisul este abil, însă lipsit de orice scânteie de înțelegere pentru chestiunile istorice”²⁴².

În încheierea notei, se amintește cazul modernistului Alfred Loisy²⁴³ care „vede clar în chestiunea ioaniană și neagă o tradiție a lui Ioan. Scandalul suscitât de carte, precum și

²⁴⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., pp. 424-425.

²⁴¹ P. Didon, *Jésus-Christ*, Paris 1891, 2 vol.

²⁴² A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 425.

²⁴³ A. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris 1903.

condamnarea sa explicită au revelat ce anume poate însemna să faci astfel de afirmații în cadrul catolic”²⁴⁴.

Prin urmare, stima lui Schweitzer nu este deloc foarte mare, având în vedere prudența cu care Biserica Catolică a privit toate aceste tentative, ca o posibilă îndepărtare de la ortodoxia credinței. De asemenea, faptul trebuie contextualizat, ținând cont de climatul general prezent în Biserică, de rigiditatea în gestionarea crizei moderniste, dar și de fermentii triplei reînnoiri teologice care vor avea să apară cu câteva decenii mai târziu, conducând la conciliul Vatican al II-lea și, deopotrivă, la o prezență catolică în dezbaterile hristologice, prezență inițial discretă dar, oricum, semnificativă.

I.8. EVALUAREA PERIOADEI DE CERCETĂRI *THE OLD QUEST*

Curentul complex de studii asupra istoricității lui Isus își afundă rădăcinile în Iluminismul european și în starea de emancipare a omului, care pretindea să pătrundă toate aspectele realității doar prin intermediul rațiunii.

„Odată cu marea Revoluție franceză, atacurile date împotriva fundamentelor creștinismului au crescut în intensitate. Aceștia [ilumiști], radicali în metode, nihiști în privința consecințelor, au încercat să distrugă dar nu să și construiască. Ei eliberau poporul de prejudecăți și de superstiții medievale, însă fără a le oferi noi principii profunde, nici morale, nici psihologice, nici ideologice. Reprezentanții «Aufklärung»-ului nu mai posedau sensul real al aspirațiilor mântuitoare –precum fusese în cazul primilor creștini ori a generațiilor care le-au urmat. Ei n-au mai știut să profite de forța morală pe care generații întregi o puseseră în acest cult. Odată risipit entuziasmul revoluționar (din cauza

²⁴⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 425.

realizărilor sau, din contră, a ne-realizărilor a ceea ce revoluția promisese), milioane de persoane s-au întors în biserică”²⁴⁵.

În acest context iluminist, publicarea ideilor lui Reimarus despre activitatea publică a lui Isus și scopurile lui a atras după sine o întreagă producție de scrieri pe această temă. Ceea ce, în fond, îmboldea toate aceste demersuri, era dat de faptul că -

„fusesse descoperită o problemă reală: «Isus istoric» rezulta efectiv diferit sub multe aspecte, față de Hristosul celor care credeau. (...) Pozitivismul liberal al sec. al XIX-lea avea tendința să identifice «ființa» cu «conștiința». Realitatea istorică ajungea atunci să coincidă cu ceea ce este cognoscibil istoric și științific. Istoria coincidea cu istoriografia, iar «istoric» însemna atunci ceea ce a fost stabilit prin cercetarea științifică”²⁴⁶.

Întrebarea care stă îndărătul multiplelor opere publicate vizează „posibilitatea de a reconstrui într-un mod plauzibil din punct de vedere istoric istoria lui Isus din Nazaret, din moment ce toate mărturiile scrise despre Isus sunt condiționate de contextul eclezial *pre-* sau *post-pascal*”²⁴⁷. Astfel s-au succedat diferite curente supranaturaliste sau raționaliste, împărțite în a accepta mai mult teren credibilității informațiilor evanghelice. Acestora li s-au adăugat explicațiile lui Strauss, care încercau să recurgă la ideea mitului aplicat asupra narațiunilor evanghelice.

Studiul lui A. Schweitzer asupra acestui curent de cercetare i-a demonstrat friabilitatea, arătând că -

„*Leben Jesu Forschung* nu a condus la rezultate satisfăcătoare, ci doar la imagini diferite ale lui Isus, susținute

²⁴⁵ M. Machovec, *Jésus pour les athées*, Desclée, Paris 1978, pp. 289-290.

²⁴⁶ E. Schillebeeckx, *Gesù, la storia...*, cit., p. 61.

²⁴⁷ A. Toniolo, *Cristianesimo e verità. Corso di Teologia Fondamentale*, Messaggero, Padova 2004, p. 213.

pe baza unor condiționări subiective și viziuni ale lumii pline de prejudecăți. Era necesar ca această sforțare concentrată a cercetării să falimenteze, din moment ce evangheliile nu reprezintă scrieri orientate în mod deosebit în sens istoriografic, ci inserează fără doar și poate tot ceea ce a fost transmis istoric în imaginea lui Isus Hristos a credinței”²⁴⁸.

Motivele care au stat la baza concluziilor pe care Schweitzer le-a formulat au fost îndeosebi două²⁴⁹:

1) Munca de interpretare a evangheliilor trebuia să îndeplinească o operațiune imposibilă: își propusese să ajungă la un portret „real” al lui Isus, însă izvoarele asupra lui erau viciate: autoarea acestora, Biserica primară, a fost constrânsă să reconstruiască și să modifice viața și mesajul Său, dilatând dimensiunea parusiei (se constatare că Isus nu a revenit în glorie, în ciuda faptului că se scursese deja mult timp);

2) Munca de reconstruire a informațiilor (*formgeschichte*) a fragmentat excesiv datele, împiedicând o reconstrucție unitară și coerentă a istoriei Nazarineanului.

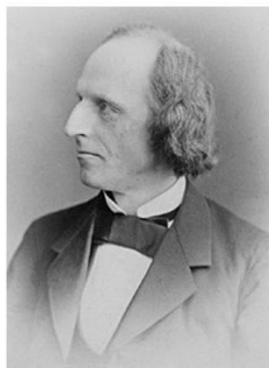
²⁴⁸ R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1995, p. 20.

²⁴⁹ Cf. A. Toniolo, *Cristianesimo e verità...*, cit., p. 212 și urm.

CAPITOLUL II: *NO QUEST* (1921-1953) DISTANȚA ÎNTRE BISERICĂ ȘI ISUS ISTORIC

II. 1. ANTICIPĂRI ALE INTUIȚIILOR BULTMANNIENE: MARTIN KÄHLER

O lipsă care nu a trecut neobservată în complexa tratare a lui Albert Schweitzer despre cercetările referitoare la Isus istoric, a fost aceea a unui autor, Martin Kähler (1835-1912), ce în anul 1892 publicase opera „*Așa-zisul Isus istoric și adevăratul Hristos biblic*”. Dacă Schweitzer nu l-a luat în considerare²⁵⁰ pe Kähler „a făcut foarte rău, întrucât poziția acestuia din urmă a rezultat a fi foarte importantă: (...) el a atacat în profunzime cercetarea istorică asupra lui Isus (...), inaugurând o nouă direcție în căutările moderne”²⁵¹. Acesta critică rezultatele studiilor istorice, afirmând că „Isus istoric al scriitorilor moderni îl



Martin Kähler
(1835 - 1912)

²⁵⁰ În josul unei pagini din vol. I al monumentalei sale opere despre *Isus marginal*, J. P. Meier furnizează o informație în acest sens. „John Reumann, important cercetător asupra lui Isus, mi-a sugerat, într-o comunicare verbală, că Schweitzer poate să fi cunoscut preabine distincția lui Kähler [dintre cele două modalități de a considera istoria, ca «geschichte» și «historie»] însă a tăcut în mod intenționat asupra argumentului în legătură cu opera lui Kähler, pentru ca să nu debusoleze modelul și dezvoltarea pe care Schweitzer voia să o vadă în istoria cercetării lui Isus” în J. P. Meier, *Un ebreu marginal. Ripensare il Gesù storico. 1. -Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2002², p. 39, nota 31.

²⁵¹ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...* cit., p. 25.

ascunde pe Hristosul cel viu. *Isușii* feluritelor *Vieți ale lui Isus* sunt o subspecie modernă a produselor artei inventive umane”²⁵².

Astfel, el afirmă că „Hristosul cel real, adică Hristosul eficace, acela care traversează istoria popoarelor, cu care milioane de oameni au întreținut un raport de credință filială (...) este Hristosul cel predicat”²⁵³. Kähler aduce deci în discuție faptul că istoria nu reprezintă un punct sau altul din trecut, ci mai mult decât în sine, momentul istoric este important prin efectele pe care acesta le produce pentru prezent și viitor. În această optică, Hristos este contemplat ca o persoană ale cărei acțiuni sunt în stare să intervină în cursul lucrurilor, iar figura Sa devine semnificativă în forța operei Sale personale. Prin urmare, dacă Hristos a acționat lăsând consecințe, acestea din urmă se concretizează în credința apostolilor Săi. Această credință este rezumată în *kerygma* „Hristos este Domnul!”, a cărei primă caracteristică este chiar eficacitatea sa: aceea de a-i fi cucerit pe apostoli. Mai mult, această credință este mărturisită în mod continuu și reprezintă pilastrul principal al istoriei creștine. Hristosul real, adică Hristosul efectiv care traversează istoria umanității, este Hristos cel propovăduit.

În spiritul acestei intuiții, Kähler propune o distincție semantică între două cuvinte ce în limba română pot fi traduse cu „istoric”, însă care în germană au sensuri ușor diferite, ce pot deschide sensuri largi. Prin *historich*, autorul „indică *bruta facta* ale trecutului, adică fapte cronologice, precum acelea la care se poate ajunge prin știința istorică; cu *geschichtlich* însă, individualizează semnificațiile care au fost date și care au o

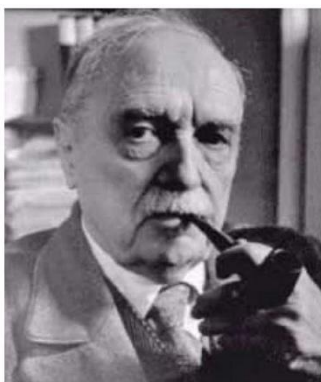
²⁵² M. Kähler, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, M. D'Auria, Napoli 1991, *apud* G. Barbaglio, *Gesù ebreo*, cit., p. 25.

²⁵³ *Idem*, p. 83.

valoare permanentă. El contrapune deci așa-zisul Isus istoric (*historich*), în felul cum se intenționase să fie reconstituit mai înainte, Hristosului istorico-biblic (*geschichtlich*), acela care este propovăduit de predicarea Bisericii primare.”²⁵⁴ Însă o interpretare de acest fel -

„nu obține altceva decât respingerea în continuare a problemelor istorice fundamentale. Se încearcă să se ajungă la Isus sărind peste istorie și nu trecând prin interiorul ei. Probabil acesta este motivul pentru care Schweitzer, în *Istoria cercetării asupra vieții lui Isus*, nu îl amintește pe Martin Kähler. Cu teza sa pe baza căreia Hristosul „real”, adică Hristosul activ, este anume Hristosul „predicat”, Martin Kähler a suspendat de fapt, declarând-o irelevantă pentru teologie, problematica istorică a cercetării asupra vieții lui Isus. Influența lui Kähler a fost remarcabilă”²⁵⁵.

II.2. Rudolf Bultmann (1884-1976)



Rudolf Bultmann
(1884 - 1976)

Discipol al lui Gunkel, Harnack și Hermann, Rudolf Bultmann se naște în 1884, dedicându-și bună parte din viață activității academice la Marburg, în Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității, în care a fost coleg și prieten cu Heidegger. Numele său rămâne cu o amplă rezonanță în teologia și exegeza secolului al XX-lea, Bultmann fiind cu siguranță una dintre mințile cele mai lucide și

²⁵⁴ R. Fisichella, *La Rivelazione...*, cit., p. 204.

²⁵⁵ E. Grässer, *Premessa...*, în Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 10.

originale ale teologiei dialectice.

A. Schweitzer lăsase cercetării istorice liberale testamentul sumbru al demonstrației imposibilității ei, iar menirea celor care vor veni în urma lui va fi aceea de a căuta eventuale căi pentru a duce înaintea cunoașterea asupra lui Isus.

Rudolf Bultmann preia situația cu o abordare pe care el însuși o definește a fi de „radicalism critic” și își exprimă opinia pe baza căreia nu putem să cunoaștem prea multe despre viața și personalitatea lui Isus.

II.2.1. Principiile bultmanniene de abordare

Punctul de plecare al lui Bultmann, poate fi considerat aforismul maestrului său Harnack, rămas celebru în istoria teologiei: „*Vita Christi scribi nequit*”. Bultmann preia și intuiția lui Kähler în concepția căruia „Domnul cel înviat nu mai este Isus cel istoric (ce se găsește) îndărătul evangheliilor, ci este Hristosul predicării apostolice a întregului Nou Testament. (...) Hristosul adevărat este Hristosul predicat. În sinteză, ideea de bază este următoarea: Isus istoric aparține trecutului și nu mai poate fi recuperat decât «Hristosul biblic» real, așa cum ne apare el în evanghelii, important pentru credință”²⁵⁶.

În anul 1926, Bultmann publică *Jesus*²⁵⁷, un studiu, de altfel destul de redus ca dimensiuni, considerat întrucâtva manifestul crezului său și operă de bază în încadrarea pozițiilor hristologiei dialectice.

Dovada originalității abordării și a perspectivei sale asupra lui Isus, stă însuși echivocul editorului, care a încadrat prima și a doua ediție a cărții într-o coloană purtând titlul

²⁵⁶ J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann” în *RSR* 87/3 (1999), p. 374.

²⁵⁷ R. Bultmann, *Jesus*, J.C.B.Mohr, Tübingen 1926.

„Eroii”, ce se voia a fi o serie de biografii ale unor mari personalități. Editorul se gândea că și figura lui Isus putea fi descrisă în termenii unei mari personalități, așa cum până atunci teologia liberală obișnuise opinia publică. Însă scopul lucrării bultmanniene este unul cu totul diferit, dacă nu tocmai opus. În prefața operei sale, Bultmann scria:

„În expunerea următoare lipsesc într-un total afirmații asupra lui Isus ca un mare om, geniu sau erou; el nu apare ca fiind demoniac sau ca o ființă fascinantă, cuvintele sale nu sunt considerate profunde, nici credința sa puternică, nici temperamentul său naiv. Nu se ridică nici măcar chestiunea valorilor veșnice din mesajul său, sau a descoperirii pe care el o face asupra profunzimilor atemporale ale sufletului uman, ori ceva de acest fel. Privirea este îndreptată numai asupra a ceea ce el a *voit* și a ceea ce poate deveni actual ca necesitate a existenței sale istorice. Și pentru acest motiv este eliminat orice interes pentru «personalitatea» lui Isus”²⁵⁸.

Motivul acestei opțiuni este unul legat în mod profund de premisele de bază ale teologiei dialectice, precum și de „metoda de observare” pe care autorul și-o prefigurează la începutul operei sale. În optica sa, istoria nu poate fi studiată în modul în care se examinează natura. Expunerea asupra lui Isus „trebuie să fie mai mult decât o viziune de ansamblu asupra întâmplărilor interesante din trecut, mai mult decât o cursă printr-o colecție de antichități; dacă trebuie să ne conducă cu adevărat înspre a-l vedea pe Isus ca făcând parte din istoria în care ne avem și noi existența noastră sau pe care o receptăm pe baza unei confruntări critice, expunerea nu poate să fie decât un dialog constant cu istoria”²⁵⁹.

²⁵⁸ ID., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2008⁶, p. 9.

²⁵⁹ *Idem*, pp. 5-6.

În metodologia bultmanniană, studiul istoric asupra unei persoane din trecut trebuie să evite tentația de-a o face pe aceasta „psihologic comprehensibilă”, adică de a „conduce totul înspre ceea ce avem noi la îndemână în propria cunoaștere. Astfel, fiecare realitate individuală ar fi înțeleasă ca un caz singular de legi generale și s-ar crede că se cunosc aceste legi. (...) Ne întrebăm doar dacă această considerare și această metodă ne deschid cu adevărat esența istoriei și ne fac chiar să întâlnim istoria”²⁶⁰. Interesul asupra personalității sau a fizionomiei psihologice a unor persoane din istorie nu conduce înspre surprinderea a ceea ce a fost cu adevărat fundamental în viața lor, pentru că nu reprezintă ceea ce are un interes real pentru prezent:

„se pot găsi motive bune pentru a ne interesa de personalitatea unor importante figuri istorice, fie acestea Platon sau Isus, Dante sau Luther, Napoleon sau Goethe însă, în orice caz, acest interes nu surprinde ceea ce dădea impuls acestor persoane, pentru că interesul *lor* nu era îndreptat către personalitatea lor, ci înspre opera *lor*. Tocmai astfel, opera lor nu poate fi «înțeleasă» ca expresie a personalității lor, întrucât nu prin operă ar fi luat formă personalitatea, ci datorită faptului că ei s-au consacrat tocmai operei lor. Opera așadar nu este gândită nici măcar în rezultatul ei, ca sumă a efectelor istorice; privirea acelor persoane nu se putea îndrepta înspre aceasta. Mai degrabă, privind din punctul *lor* de vedere, opera este gândită așa cum ei au voit. Și tocmai din *această* perspectivă, ei reprezintă adevăratul obiect al cercetării istorice”²⁶¹.

Din moment ce interesul pentru personalitatea lui Isus este deviant și reductiv, Bultmann își concentrează atenția

²⁶⁰ *Idem*, p. 7.

²⁶¹ *Idem*, p. 10.

asupra mesajului și a doctrinei sale. Este un lucru lipsit de sens a merge dincolo de doctrină, în tentativa de a întrezări în ea profilul psihologic al lui Isus, însă ar fi, de asemenea, o gravă eroare a-i evalua ideile ca și cum acestea ar reprezenta un -

„sistem de adevăruri generale, un sistem de enunțuri care își au validitatea dincolo de situația concretă de viață în care se găsește cel care vorbește. S-ar avea, ca și o consecință ulterioară, măsurarea adevărului acelor propoziții printr-un sistem ideal, general valabil. (...) Dacă vorbim așadar despre *doctrina sau ideile lui Isus*, acestea nu au la bază concepția unui sistem de gândire idealist general valabil, care poate să fie făcut plauzibil pentru fiecare. Mai degrabă ideile sunt înțelese drept ceea ce sunt în situația concretă a unui om care trăiește în timpul său: o interpretare a existenței sale situată în mișcare, în nesiguranță, în decizie; ca o posibilitate de a înțelege această existență; ca tentativa de a clarifica posibilitățile și necesitățile propriei vieți. Dacă în istoria lui Isus noi întâlnim anumite cuvinte, acestea nu trebuie judecate pornind de la un sistem filosofic în relație cu validitatea lor rațională, ci le întâlnim ca interogative asupra modului în care vrem să ne înțelegem noi existența. (...) Atunci interogarea istoriei nu ne va conduce să ne îmbogățim cu o cunoaștere vremelnică, ci mai degrabă la o întâlnire cu istoria, care este un eveniment vremelnic; acesta ar fi un dialog cu istoria”²⁶².

Intenția operei lui Bultmann este tocmai realizarea unei întâlniri cu istoria lui Isus. Cât despre acesta, ca personaj istoric, ideile autorului sunt clare:

„Fără îndoială, eu sunt de părere că noi nu mai putem să știm absolut nimic despre viața și personalitatea lui Isus, pentru că izvoarele creștine nu au fost interesate de acestea, decât într-un mod foarte fragmentar și din perspectivă legendară, și pentru că nu există alte surse asupra lui Isus. Ceea ce a fost scris de aproximativ un secol și jumătate asupra

²⁶² *Idem*, pp. 11-12.

vieții lui Isus, asupra personalității sale și asupra evoluției sale interioare este rod al fanteziei și material de roman, întrucât nu reprezintă studii critice”²⁶³.

Adesea, în critica ulterioară la adresa operei bultmanniene, s-a regăsit citată această afirmație asupra imposibilității cunoașterii a ceva legat de Isus. „Această formulare n-a fost bine înțeleasă, întrucât s-a confundat persoana cu personalitatea în sensul individualității personale ori a caracterului”²⁶⁴. Afirmația a fost folosită fiind uneori extrapolată din contextul în care autorul a așezat-o, dându-i-se o interpretare absolută.

„Este totuși vorba de un echivoc grotesc. Bultmann nu s-a îndoit niciodată de posibilitățile noastre de-a trasa un cadru suficient de clar al doctrinei și, așadar, chiar al intențiilor și al operei lui Isus. Ceea ce contesta el este posibilitatea –susținută de către teologia liberală– de-a reconstrui *Viața lui Isus* și personalitatea sa. De altfel, nici Isus și nici primul său cerc de discipoli nu au considerat că mântuirea ar sta în personalitate, și nici tradiția creștină nu s-a interesat de «personalitatea» lui Isus: interesul acesteia era îndreptat înspre opera lui Isus, care a lucrat prin cuvântul său”²⁶⁵.

O evaluare oarecum similară a propus teologul catolic E. Schillebeeckx, atunci când afirma că „R. Bultmann nu este câtuși de puțin sceptic cu privire la posibilitatea reconstruirii istorico-științifice a lui «Isus din Nazaret», ci neagă relevanța teologică a unui astfel demers”²⁶⁶.

²⁶³ *Idem*, p. 9.

²⁶⁴ J. Schlosser, „Le débat Käsemann- Bultmann”, cit., p. 376.

²⁶⁵ W. Schmitals, *Postfazione* în R. Bultmann, *Gesù*, cit., pp.178-179.

²⁶⁶ E. Schillebeeckx, *Gesù, la storia...*, cit., p. 64.

Întâlnirea cu istoria lui Isus va însemna așadar abordarea tuturor celor consemnate ca fiind rostite de către el, încercând reconstruirea cât mai exactă a cadrului și a mentalității tipice vremii, pentru a înțelege în ce orizont se situa cel care a făcut astfel de afirmații.

Consecvent cu metodologia pe care și-o prefigurează, Bultmann nu încearcă să meargă dincolo de aceste afirmații, pentru a căuta să întrevadă ceva mai mult din fondul uman sau psihologic, din concepția despre sine a aceluia care vorbește; aceasta nu doar pentru că ar reprezenta o deraiere metodologică, ci și pentru că ar fi ceva pur irelevant. Vechiul registru de speculație al *Cercetării liberale asupra lui Isus istoric*, care se întreba „dacă Isus s-a considerat sau nu mesia, și dacă da, în ce sens a făcut-o, începând cu ce perioadă anume din viață etc, reflectând mai apoi că nu-i chiar lucru puțin să te consideri mesia, căci unul care s-a socotit ca atare trebuie să fi fost pecetluit pentru aceasta într-un mod decisiv în toată ființa sa” este totalmente pus între paranteze.

„Cu toată obscuritatea asupra acestui punct, faptul înseamnă că noi nu cunoaștem practic nimic din personalitatea sa. Personal, sunt de părerea că Isus nu s-a considerat a fi mesia, însă nu-mi fac pentru aceasta iluzii de a posedea o imagine mai clară asupra personalității sale. (...) În general nu am ținut cont de această chestiune, în fond nu pentru că nu s-ar putea spune nimic sigur despre aceasta, cât mai degrabă pentru că o socotesc a fi o problemă marginală”²⁶⁷.

²⁶⁷ R. Bultmann, *Gesù*, cit., pp. 9-10.

Cu toate acestea, Bulmann va reveni într-o operă mai târzie²⁶⁸ asupra mesianismului lui Isus, însă rămânând -și în acest caz- coerent cu principiile sale.

Așadar interesul se va muta de la personajul Isus la predicarea sa, pentru a vedea mai apoi cum el însuși a devenit mesaj al apostolilor săi și al primei comunități. La acest punct, chestiunea care s-ar naște ar fi cea a cunoașterii până la ce punct comunitatea a păstrat într-un mod obiectiv și fidel imaginea sa și a predicării sale și, coborând la nivelul cel mai îndepărtat, printre diferitele straturi pe care *Formgeschichte* (istoria formelor) le poate regăsi în redactarea evangheliilor, aceea a evaluării fondului general al concepțiilor prezente în registrul și eventual în predicarea lui Isus. Se va porni așadar în tentativa de a înțelege metoda de descompunere a textelor, precum și a identificării stratului mitologic din texte, pentru a putea evalua modul în care Bultmann își structurează informația în opera *Jesus*.

II.2.2. Analiza bultmanniană a izvoarelor evanghelice în metodologia *formgeschichte* și procesul de demitologizare

Bultmann a pășit împreună cu o întreagă școală exegetică, braț la braț cu Dibelius, Albrecht sau Schmidt. „Mergând dincolo de evangheliile noastre, ei au studiat tradițiile păstrate în scris de către acestea, ajungând la concluzia că avem de-a face cu părți împrăștiate, dezarticulate, de dimensiuni foarte reduse, modelate după moduri de redactare asemănătoare, inspirate nu de un interes istoric, ci de satisfacerea nevoilor

²⁶⁸ ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992², pp. 34-41.

spirituale ale primelor comunități palestiniene și grecești”²⁶⁹. R. Fisichella²⁷⁰ sintetizează în câteva puncte pașii urmați și concluziile la care Bultmann ajunge prin această metodologie.

După moartea și învierea lui Isus, până când mărturiile asupra vieții sale au fost așternute în scris, s-a scurs un interval de timp de circa 30 până la 50 de ani. Mai mult decât a observa modul în care Evangheliile depind una de cealaltă sau de *izvorul Q* (așa cum se limita să facă critica literară), *formgeschichte* își propune să meargă mai în profunzime, analizând istoria materialului evanghelic în transmiterea orală precedentă scrierii, determinând dacă Evangheliile se încadrează într-o tradiție de primă sau de a doua mână, scoțând de asemenea la iveală aportul creativ al comunității primare. „În evanghelii, trebuie să se facă distincția netă între tradiția antică, munca de alcătuire a comunității și redactarea evanghelistului”²⁷¹. Cu alte cuvinte, istoria formelor intenționează „să reconstituie originea și istoria acelor fragmente ale tradiției orale ce sunt fixate acum în scrierile evanghelice”²⁷².

Metodologia istoriei formelor se bazează pe două premise:

1) Evangheliile nu pot fi atribuite unei singure persoane, ci mai degrabă reprezintă *culegeri* de mici unități și fragmente diferite, culese și puse împreună de către evanghelist;

2) Pentru că Evangheliilor le lipsesc elemente care să ajute la conturarea unui portret literar sau istoric, este clar că acestea nu sunt biografii, ci mărturii ale credinței.

²⁶⁹ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 26.

²⁷⁰ Cf. R. Fisichella, *La Rivelazione...*, cit., pp. 206-212.

²⁷¹ R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992², p. 14.

²⁷² R. Fisichella, *La Rivelazione...*, cit., p. 207.

Reconstruirea tradiției orale are loc printr-o dublă acțiune. La început se izolează pericopele individuale, reconstituindu-le forma primară, și reconstruindu-le *Sitz im Leben* (ambientul lor vital, în acest caz prima comunitate creștină). Într-un al doilea moment, studiul continuă încercând să individualizeze nucleul original de la care pornește întreaga tradiție orală. Acest lucru se face prin două modalități diferite:

1) Controlând modificările pe care izvoarele cele mai recente (Mt și Lc) le-au produs celor mai vechi (Mc și Q);

2) Comparând aceste modificări care se verifică și în tradiții ori povestiri populare.

Odată individualizate toate acestea, Bultmann merge mai departe încercând să găsească intențiile și necesitățile deosebite ale comunității primare. În acest punct, devine observabilă operațiunea de mitologizare a evenimentelor istorice, comunitatea însăși fiind văzută ca un autor ce creează mitul lui Isus. „Corespunzător culturii eleniste și puternic ancorată în tradiția apocaliptică, apostolii l-au mitizat pe Isus, transferând în el acele conotații tipice de divinizare, care erau comune la vremea respectivă”²⁷³.

„Predicarea despre Isus ca Mesia sau ca «Fiu al omului» se menține pe de-a-ntregul în cadrul speranței escatologice iudaice. Dacă Dumnezeu l-a înviat și l-a constituit Mesia pe Isus din Nazaret, învățător și profet, pe care romanii l-au răstignit, și l-a înălțat ca «Fiu al Omului», care va veni pe norii cerului pentru a ține judecata și a aduce mântuirea Împărăției lui Dumnezeu, atunci figura vagă și mitică a lui Mesia se precizează și capătă evidență; mitul este transferat asupra unui om concret, istoric, iar consecința va fi o creștere nemăsurată a încrederii. În ciuda a toate, aceasta nu înseamnă încă o transformare substanțială a imaginii

²⁷³ *Idem*, p. 209.

viitorului, și nici un mod nou de a concepe raportul cu Dumnezeu. De altfel, acesta nu este re-fundamentat prin intermediul relației cu persoana lui Isus, ci pur și simplu mijlocit din exterior, dat fiind faptul că Isus nu este altceva decât judecătorul și mântuitorul așteptat și de iudaism. El ar fi, ca să spunem așa, numai garantul apropiatei realizări a unor vise antice”²⁷⁴.

Aceste trăsături zeificate ale lui Isus puteau să-l impresioneze pe omul secolului întâi, însă pentru a fi în stare să mai provoace decizii în favoarea credinței în oamenii contemporani, Bultmann consideră că acestea trebuie aduse la lumină și studiate dincolo de învelișul lor mitologic. Astfel, autorul delimitează din mesajul evanghelic evenimentul crucii, evaluându-l ca fiind atât istoric cât și semnificativ, de vreme ce învierea este socotită a fi culmea reinterpretărilor mitice aplicate asupra lui Isus, punctul cel mai înalt al forței creative a comunității.

„Într-un oarecare fel, crucea revenea să pună problema deciziei (personale a fiecărui om); pentru că, dacă era indiscutabil conținutul (*ce anume*) predicării sale, nu era la fel și evenimentul în sine (*faptul că*): legitimarea sa, afirmația de a fi mesagerul lui Dumnezeu, având cuvântul ultim și decisiv. Comunitatea trebuia să depășească scandalul crucii și a făcut-o prin credința pascală.

În ce mod s-a dezvoltat, în detaliu, acest act decizional, în ce mod s-a născut în «discipolii» înșiși credința pascală, este un proces pe care tradiția l-a învăluit, colorându-l în mod legendar, însă care nu are o relevanță substanțială. Pe baza a *Mc 14,28 16,7* se poate înțelege că, după arestarea lui Isus, discipolii au fugit în Galileea, și că aici, Petru l-a văzut cel dintâi pe Cel Înviat; fapt care este confirmat de *1Cor 15,5*. Și *Lc 24,34* păstrează o urmă a acestei versiuni, și în ea își

²⁷⁴ R. Bultmann, *Teologia...*, cit., p. 43.

găsește originea și *Lc 23,31 cu urm.* Acest eveniment fundamental se reflectă în povestirile confesiunii mesianice a lui Petru în *Mc 8,27-29*, a schimbării la față din *Mc 9,2-8*, a pescuirii lui Petru în *Lc 5,1-11*, precum și în pericopa ce se referă la Petru ca piatră *Mt 16,17-19*. Istoriile mormântului gol, despre care Pavel nu știe încă nimic, sunt legende. În *1Cor 15,5-8*, unde Pavel enumeră aparițiile Celui Înviat așa cum le prezenta *παράδοσις*, învierea lui Isus se identifică cu preamărirea sa; doar succesiv a fost interpretată ca o revenire momentană la viața de pe pământ, provocând mai apoi nașterea episodului înălțării la cer (*Lc 24,50-53; Fap 1,3-11*). Aparițiile Celui Înviat nu trebuie să se fi limitat la Galileea, ci trebuie să fi avut loc și la Ierusalim, după ce discipolii s-au întors (*Lc* se referă doar la acestea din urmă). Nu putem să știm cum se distribuie între Galileea și Ierusalim aparițiile enumerate în *1Cor 15,5-8*; și este pur și simplu o presupunere aceea pe baza căreia apariția în fața a 500 de frați (*1Cor 15,6*) s-ar identifica cu Rusaliile²⁷⁵.

În spatele celor două evenimente -crucea și învierea-, se proiectează două aspecte diferite ale credinței creștine: Isus istoric (crucea) și Hristos-ul propovăduit de comunitate (învierea). Care este relația dintre aceste două? Autorul răspunde subliniind discontinuitatea și marea fractură dintre Isus istoric, un simplu rabin, fiu al timpului său, și Hristos-ul cel înviat, creat de către comunitatea care și-a proiectat retrospectiv *kerygma* în istoria primului Isus.

„Kerygma lui Isus ca mesia este elementul primar și fundamental, care califică tot restul, atât din tradiția antică, cât și din predicarea lui Isus. Tot ceea ce precede apare într-o lumină nouă, pornind de la credința pascală în învierea lui Isus și pe baza acestei credințe. Dar dacă persoana și activitatea lui Isus apar la lumina credinței pascale, înseamnă

²⁷⁵ *Idem*, p. 54.

că semnificația sa nu rezidă nici în doctrina pe care el o propusese și nici într-o modificare a ideii de Mesia²⁷⁶.

Însă în concepția bultmanniană un lucru este clar: creștinismul nu se naște cu Isus, ci de-abia odată cu zămislirea Celui înviat de către patosul mitologic-imaginar al comunității primare.

„Putem să vorbim despre o credință creștină doar pornind de la momentul în care există o *kerygmă* creștină, adică o *kerygmă* ce îl propovăduiește pe Isus Hristos ca act escatologic și mântuitor al lui Dumnezeu: Isus Hristos cel răstignit și cel înviat. Acest lucru are loc doar în kerygma comunității primare și nu deja în predicarea lui Isus istoric, chiar dacă, în a repropune această predicare, comunitatea a interpolat motive ale propriei kerygme²⁷⁷.

Această dublă muncă, de distincție între predicarea lui Isus și cea a comunității primare pe de-o parte și cea de demitologizare a narațiunilor evanghelice pe de altă parte, au constituit elementul dominant cu care Bultmann a intrat și a rămas în istoria teologiei. Cât privește cel din urmă aspect, acela al demitizării, Bultmann este într-o oarecare continuitate cu Strauss, „însă cu o diferență importantă: acesta individualizase în Evanghelii diferite mituri sau legende sacre și și-a propus să-l reconstituie pe Isus istoric eliminându-le. Bultmann, liber de acest interes, le interpretează în cheie existențială: acestea sunt rodul unei culturi premoderne, pe care modernii o citesc ca expresie profundă a sensului existenței²⁷⁸.

²⁷⁶ *Idem*, p. 52.

²⁷⁷ *Idem*, pp. 13-14. Sublinierea ne aparține.

²⁷⁸ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 27.

II.2.3. Reconstruirea ambientului și a universului ideilor lui Isus

Bultmann încearcă să se apropie de doctrina lui Isus studiindu-i așadar nu personalitatea, ci universul mentalităților culturale și religioase, pe fondul cărora recitește ceea ce din evanghelii individualizează ca fiind ultimul strat. Acest strat a rezultat în urma îndepărtării proiecțiilor comunității creștine grecești, care la rândul ei decantase mesajul provenit din partea comunității palestinienne, din care trebuiau filtrate ulterior propriile proiecții și așteptări spirituale, pentru a ajunge la stratul cel mai arhaic și, poate, mai genuin. Nici aici nu există certitudinea absolută a unor cuvinte pronunțate efectiv de către Isus, dar se oferă o apropiere considerabilă de nucleul de bază al posibilelor idei ale Nazarineanului.

Poporul în mijlocul căruia Isus s-a născut, a trăit, a activat și a gândit a fost unul „care nu s-a caracterizat printr-o viață intelectuală în sensul dezvoltării în sânul ei a unor configurații culturale originale precum știință, artă sau drept. Un popor așadar, plin de o vitalitate foarte puternică, cu bogate instincte naturale, cu energie morală maximă și capacități intelectuale foarte rafinate, ce nu-și conduce totuși existența după ceea ce determină existența altor popoare pe pământ”²⁷⁹. Viața Israelului era dominată de *Lege*, cu caracterul ei antic și adesea de neînțeles pentru timpurile contemporane (lui Isus), având în centru figura unui Dumnezeu care, *asemenea unui monarh oriental*, conduce în mod arbitrar istoria și regulile, hotărând prin propria decizie ceea ce este bine și ceea ce este rău. Din această *Lege*, poporul trebuie să deprindă *ascultarea*. „Omul trebuie doar să se întrebe ce anume dorește Domnul; nu trebuie să-și conducă ființa umană

²⁷⁹ R. Bultmann, *Gesù*, cit., p.17.

spre o formă pură, ci trebuie să fie ascultător (...) chiar și atunci când este cu totul de neînțeles pentru el”²⁸⁰. Această ascultare va constitui și esența moralei iudaice care, contrapunându-se oricărei etici umaniste, nu poartă deloc ca fundal valoarea omului, ci numai onoarea lui Dumnezeu.

Cealaltă dominantă era cea a *Promisiunii* legate de puternice idealuri apocaliptice și de restaurare a vechii splendori a împărăției davidice, care suscita în inima poporului israelit dimensiunea *speranței*, adesea revigorată de mișcări cu caracter apocaliptic ori mesianic.

În ideea iudaică, conviețuiesc neantagonic diferite concepții asupra lui Dumnezeu, care dau fizionomie religiozității: Domnul este deopotrivă *Cel apropiat* (Creatorul, Cel care posedă un nume concret) și *Cel îndepărtat*²⁸¹.

„Tensiunea existentă între concepția despre Dumnezeu-îndepărtat și Dumnezeu-apropiat se naște aici (...), întrucât Dumnezeu este Dumnezeul viitorului și al prezentului. Unitatea acestor două concepții nu a fost niciodată atinsă cu claritate în iudaism. Ideea Dumnezeului viitorului reiese cu o unilateralitate atât de puternică și cu un ton atât de determinat, încât adesea nu este clar cum anume acest Dumnezeu al viitorului poate să fie și Dumnezeul prezentului. (...) Tot decursul timpului este împărțit în două epoci: eonul prezent (care îmbrățișează trecutul și prezentul) și eonul viitor, în care va apărea gloria lui Dumnezeu. Cu cât mai dur este gândită această opoziție și cu cât mai mult viitorul apare ca timpul în care sunt zdrobite toate puterile

²⁸⁰ *Idem*, p. 111.

²⁸¹ Odată cu Iudaismul târziu, monoteismul se absolutizează, unicitatea lui Dumnezeu mergând mână în mână cu un sentiment al transcendenței și distanței sale, numele singular YHWH dispărând din scrieri, pentru a fi înlocuit de felurite altele, precum „Regele”, „Domnul”, „Atotputernicul”, „Sfântul”.

vrăjmașe lui Dumnezeu, cu atât prezentul apare ca o realitate abandonată de către Dumnezeu”²⁸².

În ceea ce privește milostivirea și dreptatea lui Dumnezeu, acestea se vor arăta în ziua de pe urmă, chiar dacă El nu pregetă a-și arăta deja mila în situații concrete.

Există o pietate legalistă care impregnează trăirea religioasă iudaică, atât în etica culturală, cât și în cea națională. „Toate legile antice erau duse înainte din inerție; erau consacrate de către autoritatea Scripturii și se impuneau cu autoritate pentru că fuseseră date de către Dumnezeu. Important nu era conținutul lor, ci aspectul lor formal de prescrieri cu autoritate; nu *ceea ce* era poruncit, ci *faptul că* aceasta ori cealaltă era rânduită”²⁸³.

Isus a trăit în acest context dominat de etica ascultării. „Autoritatea legii este presupusă de către Isus. Însă poziția sa față de aceasta, poate să fie înțeleasă doar dacă ne întrebăm: cum anume a înțeles-o el? De altfel, pentru un maestru este esențială nu atât asumarea măreției dotate cu autoritate a tradiției, cât mai degrabă modul în care o interpretează”²⁸⁴.

După câteva considerații preliminare cu privire la mediul iudaic și la mentalitatea de care acesta era dominat, vom încerca să surprindem modul în care autorul se apropie de Isus. El strânge din predicarea lui Isus informațiile de care dispunem, grupându-le după trei teme: venirea Împărăției lui Dumnezeu, voința lui Dumnezeu și, în cele din urmă, problema lui Dumnezeu îndepărtat respectiv apropiat. Preluăm câteva motive prezentate de Bultmann, pe care le considerăm mai importante,

²⁸² R. Bultmann, *Gesù*, cit., p. 115.

²⁸³ *Idem*, p. 56.

²⁸⁴ *Idem*, p. 55.

care să ne confere un cadru global al modului în care autorul recepționează și propune mai departe liniile acestei predicări.

Una dintre categoriile principale pe care el le întrezărește în concepția și în predicarea lui Isus este apelul la decizia în favoarea Împărăției lui Dumnezeu. Însă asemenea relaționării cu Dumnezeu însuși și a tuturor atitudinilor care trebuie cultivate față de el, acestea nu merg înspre o atingere progresivă a sentimentului uman, ci spre o implicare radicală și totală a voinței, tocmai pentru că Împărăția trebuie să fie deasupra oricărui alt lucru. Pentru Isus, Dumnezeu nu este obiect de studiu ori de speculație, nici pentru înțelegerea în sine a divinității și nici pentru o mai bună cunoaștere a lumii ori a omului, motiv pentru care „Isus nu aduce cunoașterea unei idei despre Dumnezeu ori revelații despre esența lui Dumnezeu, cât mai degrabă aduce mesajul iminentei Împărății a lui Dumnezeu și a voinței divine. (...) Lui Isus îi este străină orice prezentare a lui Dumnezeu ca o natură mai înaltă”²⁸⁵. Omul trebuie să-l aleagă pe Dumnezeu, fără a interpune o metafizică ori o speculație de orice tip. Radicalitatea acestui răspuns implică un adevărat *aut-aut*, întrucât niciun alt interes nu trebuie să se pună în fața exclusivității deciziei pentru Dumnezeu. „Voința lui Dumnezeu, ca moment prezent pentru omul chemat să ia o decizie, poate fi înțeleasă doar dacă această voință îi conferă în același timp omului un viitor. De altfel, această decizie nu reprezintă o alegere între mai multe posibilități care sunt la dispoziția omului, ci aceasta este adevărata decizie, adică acel *aut-aut* dintre două posibilități”²⁸⁶. Nu există niciodată pentru om trei posibilități, ci întotdeauna doar două: a face binele ori a face

²⁸⁵ *Idem*, p. 123.

²⁸⁶ *Idem*, p. 107.

răul. Chiar a nu face nimic poate însemna uneori a face răul, întrucât starea de chemare la decizie nu prevede o situație neutrală.

Bultmann amintește diferite pericope în care evanghelia vorbește despre imperativul unei astfel de decizii radicale: asupra importanței Împărăției – *Mt 13,44-46; Mt 5,29-30*; asupra importanței deciziei drepte – *Lc 14,16-24*; asupra necesității de a reflecta profund, pentru a răspunde bine prin această decizie – *Lc 14,28-32; 6,46-49*. Reflecția și înțelegerea Legii este o condiție necesară, pe care Isus o postulează și pentru care intră adesea în conflict cu cărturarii și fariseii. În determinate polemici „Isus dorește în mod deschis să atingă doar o anumită interpretare rabinică a Scripturii veterotestamentare (...) ca autoritate legală de tip formal. (...) Exigențele lui Dumnezeu au valoare întrucât pot fi înțelese. Doar în acest mod, ideea de ascultare este gândită în mod radical”²⁸⁷.

Această decizie stă la baza tuturor actelor religioase ale omului, iar în evaluarea lor, Bultmann încearcă să iasă din cercul de mentalități cu care reinterpretarea occidentală a acoperit și răstălmăcit gândirea proprie lui Isus. În acest sens, pentru a înțelege cu adevărat mentalitatea Nazarineanului, trebuie să ne îndepărtăm de orice concept de natură. Trebuie abandonată ideea de natură atunci când se interpretează venirea Împărăției lui Dumnezeu care ar înlocui ordinea lumii actuale. Exemplificativ, Bultmann explică parabola Împărăției care crește asemenea seminței, fără ca omul să o știe (*Mt 4,26-29*), spunând că Isus subliniază tocmai miraculosul unei creșteri pe care omul nu o coordonează și nu naturalul din procesul acestei încolțiri. Tot astfel, el elimină conceptul de natură în descrierea relației

²⁸⁷ *Idem*, p. 64.

dintre Dumnezeu și om: omul nu trebuie nicidecum să depășească un anumit stadiu al naturii sale (uman, pământesc) pentru a ajunge la o altă natură (dumnezeiască), întrucât aceste considerente sunt cu totul străine gândirii lui Isus. Pe această linie, trebuie reevaluată exigența ascezei umane, a postului, a înfrânării, a rugăciunii și chiar a stărilor de viață, precum celibatul și căsătoria.

„Isus nu cere nicio asceză; postulează doar forța pentru sacrificiu. Precum nu condamnă proprietatea în sine însăși, cu atât mai puțin condamnă *căsătoria* și cere asceza sexuală. Idealul fecioriei a pătruns curând în creștinism [...]. Însă îi este cu totul străin lui Isus; el a cerut doar puritatea și solicită sfințenia căsătoriei. Desigur a cerut în anumite cazuri renunțarea la căsătorie ca sacrificiu (Mt 19,12). Însă nu există niciun cuvânt de-al său care să declare neonestă viața sexuală ori sexualitatea ca atare, și să atribuie stării feciorelnice o sfințenie deosebită. [...] Nici măcar *postul* ca asceză alimentară nu a fost cerut de către Isus. L-a recunoscut ca un exercițiu pios pentru cel care-l îndeplinește din inimă (Mt 6,16-18). Însă nu recunoaște postul ca operă plăcută lui Dumnezeu, prin care omul să ajungă la o stare de sfințenie deosebită”²⁸⁸.

Toate aceste practici sunt așadar găsite contradictorii cu mesajul lui Isus, întrucât asceza presupune că omul și-ar putea contura în fața lui Dumnezeu printr-un comportament anume, un anumit tip de sfințenie sau de stare ideală, care să-i influențeze natura sau starea. Aceea a ascezei ar fi o deviere, întrucât practicând un anumit tip de exercițiu ascetic, privirea ar fi îndreptată înspre ceea ce se vrea a câștiga ori atinge, de vreme ce Isus încearcă să învețe omul că este esențială decizia lui deplină în fiecare moment. Idealul ascetic -

²⁸⁸ *Idem*, p. 83.

„poate fi idealul grec al omului armonic, independent și închis în sine precum o operă de artă; în acest caz, asceza devine o tehnică de disciplină a sufletului, de îngrijire a caracterului, aproximativ ca în filosofia stoică. [...] Sau idealul ar putea fi specificat de concepțiile unui dualism religios, pentru care lumea materială, trupul, senzualitatea sunt un rău, iar omul trebuie să se ridice din această natură comună la natura divină. Așa cum divinitatea nu mănâncă și nici nu bea, nu doarme și nici nu procrează, tot astfel omul trebuie să se abțină de la toate aceste lucruri în limita posibilului, pentru a atinge sfințenia divină. Printr-o sensibilitate crescută, cu viziuni și extaze produse ori solicitate de către această abținere, ascetul se gândește că simte deja în sine această natură divină”²⁸⁹.

Doctrina lui Isus este însă departe de toate acestea: pentru el, sensul existenței omului creat este acela de a sta în decizie în fața lui Dumnezeu, înaintea voinței sale, fără a-și crea particularități deosebite. „Dumnezeu nu este atât de îndepărtat încât să îi fie necesară (omului) o tehnică pentru a se apropia de el; din contră, Dumnezeu vorbește în fiecare situație concretă, în această lume, în această natură; așadar nu este cazul să se fugă dincolo de prezent sau de natură. În nicio parte, Isus nu afirmă că natura ar fi rea (...). Rea este voința omului atunci când nu ascultă; ceea ce e important este supunerea și nu negarea naturii”²⁹⁰.

Originalitatea absolută a lui Isus stă în modul în care a recepționat ideile iudaismului, făcându-și-le proprii. „Particularitatea sa nu constă în a fi expus idei deosebite de originale asupra lui Dumnezeu și asupra lumii, ci în a fi înțeles

²⁸⁹ *Idem*, pp. 83-84.

²⁹⁰ *Idem*, p. 84.

concepția iudaismului asupra lui Dumnezeu în toată puritatea și consecvența sa”²⁹¹.

Învățătura lui Isus își găsește similitudini în tradiția epocii sale. Bultmann socotește că evangheliștii au „grecizat” conținutul evangheliilor și prin faptul că au trecut în penumbră titlul de „Rabbi” cu care Isus trebuie să fi fost chemat, semn al unei modalități anume de a se propune între contemporanii săi, schimbându-l cu cel de „Domn”. Apelativul de „rabbi” ne conduce către faptul că Isus -

„a aparținut grupului cărturarilor, a primit o instrucție convenabilă și a trecut examenele necesare. (...) Dacă tradiția evanghelică merită cu adevărat o anumită încredere, acest lucru este evident: Isus a acționat ca un rabbi iudaic. Ca atare, a intrat în calitate de învățător în sinagogi, a strâns în jurul său un grup de discipoli, a discutat cu privire la chestiuni privitoare la lege cu discipoli ori adversari, sau cu persoane doritoare de cunoaștere care i se adresau precum unui rabbi celebru. A discutat cu aceeași artă folosită de către rabinii iudaici, s-a servit de aceleași modele argumentative, de același gen de limbaj; precum aceia, a născocit proverbe și a învățat în parabole. Pe lângă toate acestea, învățătura lui Isus arată, chiar și în conținutul ei, mari afinități cu aceea a rabinilor”²⁹².

Însă toate aceste concluzii arată un interes aproape neobișnuit pentru Bultmann, legat de informații istorice asupra vieții lui Isus. În rest, de-a lungul tratatului, autorul nu omite selectarea parcimonioasă a unor afirmații pe care le consideră a fi în legătură directă cu învățătura lui Isus, și, chiar și între acestea, Bultmann folosește extrem de multă circumspecție și prudență. „Cu siguranță, nu există nicio garanție că toate cuvintele

²⁹¹ *Idem*, p. 125.

²⁹² *Idem*, pp. 49-50.

evangheliilor în care Isus citează pasaje biblice, să fi fost efectiv pronunțate de către el; unele i-au fost -fără îndoială- puse în gură de către comunitate”²⁹³. Tot așa, autorul afirmă despre discursurile cu privire la providența lui Dumnezeu, în care Isus ar spune că până și perii capului ne sunt numărați, și deci să nu ne îngrijim, întrucât Dumnezeu are grijă și de florile câmpului, făcând să răsară soarele și peste cei buni și peste răi (Mt 6,25-32; Mt 10,29-31; Lc 12,6-7; Mt 5,45), că acestea prezintă -

„probleme dificile de ordin literar și de conținut. (...)

Din punctul de vedere al conținutului, aparțin genului sapiențial, și nu conțin, luate în sine, nimic caracteristic pentru predicarea lui Isus. Putem avea motive critice puternice asupra faptului că aceste cuvinte, precum și alte maxime sapiențiale transmise printre cuvintele lui Isus, au fost în mod efectiv rostite de către el. Mai mult, în contextul în care sunt încadrate de către evangheliști, sunt folosite într-un sens determinat și special, ce rezultă a fi propriu contextului. Și întrucât contextul a fost creat de către evangheliști, ne găsim aproape în imposibilitatea de a stabili cum și dacă Isus a folosit aceste cuvinte, cu atât mai mult cu cât marea majoritate a lor își găsesc paralele în literatura iudaică”²⁹⁴.

Această discreție -dacă nu chiar ezitare- în a recunoaște cu certitudine cuvinte de-ale lui Isus transmise în evanghelii rămâne coerentă cu stilul bultmannian. Interesul său era mai mult acela de a ajunge să recontureze un context general, asupra căruia, în virtutea studiilor *formgeschichte*, considera că putea să găsească un pământ mai solid pentru a păși, decât să se hazardeze în a afirma că un lucru ori altul ar fi fost spus de către Isus. Chiar în introducerea cărții („Metoda de observație”), Bultmann formulează acest obiectiv al său, departe de

²⁹³ *Idem*, p. 53.

²⁹⁴ *Idem*, p. 130.

individualizarea efectivă a lui Isus istoric, într-o formulare care poate suna în mod deconcertant:

„Obiectul prezentării noastre este complexul de idei care se găsesc în acel strat foarte vechi al tradiției. (...) Ca purtător al acestor idei, tradiția ni l-a indicat pe Isus; cu mare *probabilitate* va fi fost el cu adevărat. Dar dacă a fost altfel, în niciun fel nu s-ar schimba ceea ce s-a spus în această tradiție. Tot astfel, nu văd niciun motiv să nu dau următoarei expuneri titlul de predicare a lui Isus și să nu vorbesc despre Isus ca fiind predicatorul. Cine dorește să-l pună pe acest «Isus» între ghilimele și să-l facă să valoreze doar ca o abreviere pentru a indica fenomenul istoric de care ne ocupăm, este absolut liber să o facă”²⁹⁵.

II.3. Evaluarea perioadei de cercetări *No Quest* și a aportului lui Rudolf Bultmann

Vechea teologie liberală, ale cărei exagerări fuseseră puse în lumină de către Schweitzer, încerca să exprime o atitudine de fond optimistă pe baza căreia, divinul putea fi întâlnit și examinat aici pe pământ, în marile personalități, în filosofie, în gândire, în cultură. Inspirându-se din Hegel, sub imboldul lui Strauss, tot curentul liberal privea omul într-o stare de exaltare, fără a tăcea asupra măreției și frumuseții sufletului uman. Toată căutarea precedentă asupra lui Isus istoric a resimțit acest optimism.

Tragedia Primului Război Mondial, precum și curentul filosofiei existențialiste, împreună cu constatarea deviațiilor unui anumit tip de teologie și de reconstrucție istorică a lui Isus, au impus și reflecției teologice o schimbare. „Forțe latente și contrare unei viziuni care să nu fie profund biblică s-au desfășurat în urma experiențelor făcute în Primul Război

²⁹⁵ *Idem*, p. 14.

Mondial, când s-a întrerupt discursul optimist asupra demnității omului, asupra nobleței personalității sale morale și a valorii infinite a sufletului uman. Acum se vorbea despre Dumnezeu ca fiind «totalmente Celălalt», despre Acela care este separat de om de o diferență infinită calitativ”²⁹⁶, care constituie, de altfel, câteva dintre postulatele principale ale teologiei dialectice. Aceasta „îl contrapune pe Dumnezeu lumii într-un mod atât de radical, încât aceștia – Dumnezeu și lumea - se întâlnesc într-un singur punct (...): în evenimentul venirii lui Hristos și în momentul plecării lui, în cruce și înviere. Era considerat determinant nu ceea ce Isus spusese ori făcuse, ci ceea ce Dumnezeu a spus și a înfăptuit în cruce și în înviere”²⁹⁷.

Întreg discursul pe care Bultmann îl desfășoară în *Jesus* vădește fermentii existențialismului intrați în această perspectivă teologică, dată fiind insistența și centralitatea lecturării mesajului lui Isus sub primatul deciziei personale imediate, consecvente și absolute. „În concepția filosofiei existențialiste, omul își primește «identitatea proprie» doar în actul deciziei, ce nu poate fi garantată de argumente obiective (...). Pentru un existențialism creștin, această decizie este răspunsul la apelul lui Dumnezeu, *kerygma* crucii și învierii lui Hristos”²⁹⁸.

În acest context istoric trebuie să încadrăm ideile lui R. Bultmann, context fără de care nu e posibilă o înțelegere reală a resorturilor gândirii sale. În rest, toată construcția sa va fi dominată, de la un capăt la altul, de imboldul polemizării cu imaginea lui Isus ca personalitate și cu rezultatele teologiei liberale. Tocmai ca principiu de bază, Bultmann pornește de la

²⁹⁶ W. Schmitals, *Postfazione* în R. Bultmann, *Gesù*, cit., p. 180.

²⁹⁷ G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., p. 20.

²⁹⁸ *Ibidem*.

afirmația Sf. Pavel din 2 Cor 5,16, în care acesta mărturisește că nu are valoare cunoașterea lui Hristos după trup.

Nu au lipsit însă nici între exponenții teologiei dialectice voci care nu au îmbrățișat întru totul perspectivele bultmanniene. Vizavi de interpretarea existențialistă a Noului Testament și de tentativa de demitizare a acestuia, -

„pe care le consideră ca fiind reducții antropologice, Karl Barth optează pentru o poziție net teocentrică a problematicii. Istoricitatea ce invită să orientăm hermeneutica dogmatică, nu ar trebui, în concepția sa, să depindă de un concept elaborat în afara domeniului teologic; numai istoricitatea obiectului însuși al teologiei poate fi luată în seamă. (...) Istoricitatea ființei lui Isus Hristos, ne dă ea însăși accesul, într-un mod pe care Barth îl socotește cu adevărat teologic, către istoricitatea omului și istoricitatea lui Dumnezeu”²⁹⁹.

Diferite intuiții pozitive au însoțit demersul său interpretativ. Metodologic, Bultmann a aplicat asupra Noului Testament teoria *formgeschichte* (a istoriei formelor, pe care în precedență o folosisse vizavi de Vechiul Testament). „Printre rezultatele pozitive la care *formgeschichte* a ajuns, pot să fie enumerate, fără îndoială, două puncte: descoperirea naturii Evangheliilor, care nu sunt biografii ale lui Isus, ci mărturii de credință; activitatea redacțională prezentă în Evangheliile, care formează adesea rama narațiunilor și a *loghia*; aportul comunității post-pascale, care dă mărturie în Evangheliile de credință ei primară în Cel Înviat”³⁰⁰.

²⁹⁹ B. Bourguin, „La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité”, în *RTL*, 34, 2003, pp. 283-284.

³⁰⁰ R. Fisichella, *La Rivelazione...*, cit., p. 212.

Aspectele reductive ale studiului bultmannian pot fi regăsite, înainte de toate, în renunțarea sa la interesul pentru Isus istoric, pentru a se închide doar în *kerygmă*. Chiar dacă autorul pornește prin a dori să favorizeze un contact personal între cititori și Isus din Nazaret, o întâlnire cu toată istoria sa, el sfârșește prin a risca să se îndepărteze de istoria efectivă a lui Isus, centralizându-și interesul doar asupra conținutului kerygmei apostolice.

De asemenea, el acordă o încredere excesivă capacității creative a comunității. Acest *a priori* sociologic este contestat cu forță de către critica posterioară, care a reluat în discuție necesitatea unui fundament istoric pentru diferitele narațiuni evanghelice. Așa cum au considerat și alți cercetători din școala *formgeschichte*, evangheliile nu sunt altceva decât un mănunchi de scrieri create de prima comunitate pentru necesitățile sale *kerygmatic*e. Studiile lui Bultmann au scos însă la lumină o convergență de necesități de ordin misionar, catehetic, exortativ, practic, apologetic, polemic și liturgic. Însă totuși, acestea ne spun puțin despre Isus istoric. *Kerygma* Bisericii primare, prin urmare, se găsește într-o discontinuitate istorico-teologică față de Hristos-ul credinței. Bultmann distingea între o continuitate obiectivă și o continuitate istorică, precizând că cea dintâi era suficientă pentru a garanta minimul de continuitate necesară pentru favorizarea credinței prin *kerygmă*. „Predicarea apostolică este cea care ne permite să avem o imagine coerentă despre Isus; aceasta constituie baza pentru a verifica în ce mod și-au înțeles discipolii propria existență și au decis în consecință”³⁰¹.

Nu în ultimul rând, Bultmann a distrus personalitatea literară a evangheliștilor, transformându-i în simpli culegători de

³⁰¹ *Idem*, p. 206.

fapte și cuvinte ale lui Isus. Tot astfel, tentativa sa de demitologizare nu a fost pe deplin recepționată ca un procedeu corect: „În locul unei astfel de analize, este necesar un alt mod de a ne pune în fața evenimentelor considerate mitice, legendare, supranaturale sau miraculoase; un mod care să respecte integritatea narațiunii și să evite ceea ce pot fi doar judecăți etnocentrice asupra a ceea ce istoria relatează”³⁰².

Discipolii lui Bultmann au resimțit strâmtoarea unui salt teologic peste evaluarea lui Isus istoric, motiv pentru care au căutat premisele pentru o redeschidere a argumentelor. Perioada lui Bultmann, cum a afirmat J. Reumann, nu fără o anumită exagerare, a fost una de *no quest*, adică în care a lipsit chestiunea interesului și a cercetării lui Isus istoric.

³⁰² R. E. De Maris, *Battesimo di Gesù e teoria del rito*, în W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theissen (îngrijit de), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia Ed., Brescia 2006, p. 65.

CAPITOLUL III

A II-A ETAPĂ - NEW/SECOND QUEST - (1953-1985)

O NOUĂ CONTINUITATE ÎNTRE ISUS ISTORIC ȘI HRISTOS-UL KERYGMEI

III.1. E. KÄSEMANN

III.1.1. Lansarea unei dezbateri

În ciuda influenței generale pe care Rudolf Bultmann, Maestrul din Marburg, a exercitat-o asupra gândirii teologice a contemporanilor săi, școala pe care a creat-o nu a avut totuși o traiectorie liniară și consecventă intuițiilor sale. „Ar fi fost licit să ne așteptăm ca această primă fază a teologiei germane de după război să genereze, pentru o anumită perioadă, o scolastică a lui Bultmann. Pare însă că a început o nouă fază care s-ar putea numi «de după Bultmann», înțelegând însă expresia într-un sens riguros dialectic”³⁰³. Un spirit liber și critic, precum al său, a lăsat în urmă rezultate și intuiții ce nu puteau fi, de asemenea, trecute în revistă fără o viziune critică.

La întâlnirea *Bătrânilor din Marburg*, un colocviu ce-i întrunea pe discipolii lui Bultmann între 20-23 octombrie 1953, desfășurat la Jugenheim în Bergstrasse, E. Käsemann a ținut o conferință cu titlul *Das Problem des historischen Jesus* (Problema lui Isus istoric), arătând intenția unui întreg grup de cercetători care își propuneau să demonstreze că despre Isus se știau mai multe lucruri decât maestrul Bultmann era dispus să admită.

³⁰³ J. M. Robinson, *Kerygma e Gesù storico*, Paideia, Brescia 1977, p. 19.

Textul conferinței urma să fie publicat³⁰⁴ după un an, devenind o piatră de temelie în noua abordare a chestiunilor asupra istoricității lui Isus. Vom încerca să parcurgem conținutul acestei comunicări, pentru a surprinde intuiția ce stă la baza schimbării de direcție în abordarea acestei teme.

Ca un criteriu de bază al lecturii, trebuie să ne amintim distincția în ceea ce privește conceptul de *istoric*, pe care o schișase Martin Kalher, și de care Käsemann se folosește. În limba germană există cele două cuvinte care în română se traduc prin „istorie”: *Histoire*, adică descrierea rece a faptelor, ca o cronică și informație rece și *Geschichte*, cu referire la mărturia vie asupra unui eveniment, în care se subliniază întreaga capacitate de semnificație a ceva deja întâmplat.



Ernst Käsemann
(1906 - 1998)

III.1.2. Problema lui Isus istoric

Käsemann începe prin prezentarea situației cercetărilor din respectivul moment. Problema studierii lui *Isus istoric* alunecase pe un plan secundar, după ce avântul ei fusese frânat la sfârșitul Primului Război Mondial, prin dezbaterile dintre teologia dialectică și cea liberală, și după ce *Formgeschichte* concluzionase că, din punct de vedere istoric, informațiile despre Isus prezentate de către sinoptici nu puteau fi demne de crezare. În fața concluziilor la care maestrul său R. Bulmann a ajuns mai apoi, coborând cu cercetarea până la stratul cel mai vechi al

³⁰⁴ În *ZThK* 51 (1954) 125-153 și în *EVB I*, p. 184-214. Mai multe informații despre conferință și publicarea ei în J. M. Robinson, *Kerygma ...*, cit., p. 21, nota 7.

textelor, însă fără a putea să stabilească cu precizie cât anume este plauzibil și cât nu, Käsemann resimte necesitatea unei reacții unanime, în vederea recuperării dimensiunii istorice în abordarea lui Isus: „actualmente, fără excepție, suntem cu toții preocupați de problema unei înțelegeri adecvate a istoriei (*Geschichte*) și a istoricității, care pentru teolog trebuie să se concretizeze în mod necesar și exemplar în chestiunea lui Isus istoric și a semnificației sale pentru credință”³⁰⁵.

Astfel, Käsemann schițează trei puncte pe care teologia ar trebui să le aibă în vedere pentru găsirea unui echilibru:

1) Demonstrarea faptului că evangheliile sinoptice furnizează mai multă informație autentică (mai multă „tradiție”) decât se vrea să se recunoască;

2) Recuperarea încrederii în fiabilitatea istorică a relatărilor asupra Patimii și Învierii (îndeosebi amănunțele furnizate de către relatările cele mai vechi din evanghelii), cultivând o atitudine de opoziție față de separarea între kerygmă și tradiție, întrucât cea dintâi include și transmiterea faptelor atestate de către cea de-a doua.

3) Adoptarea unui perspective care să contemple istoria mântuirii ca făcând parte din istoria lumii, chiar dacă, având specific și continuitate proprii, poate fi detașată din istoria lumii.

Käsemann susține aceste exigențe tocmai pentru a evita infiltrarea în teologie a unui scepticism radical: abandonând cercetarea istorică, riscul major este acela de a pune în pericol însăși Revelația. Procedura și consecințele acestui demers au putut fi observate în abordarea liberală, care, încercând să obțină un portret al lui Isus dezlegat de condiționările dogmaticii

³⁰⁵ E. Käsemann, “Le problème du Jésus historique”, în ID., *Essais exégétiques*, Delachaux & Niestlé Éditeurs, Neuchâtel (Switzerland) 1972, p. 146.

ecleziastice, a ajuns totuși să recunoască că această manieră de cercetare era sortită eșecului, așa cum s-a demonstrat și în cele două capitole precedente.

Autorul abordează problema istoricității vizavi de evanghelii, admitând că aceste scrieri sunt singurele care ne dau un acces imediat la istoria lui Isus. Către aceasta, nu avem nicio altă cale de abordare, nici măcar pentru a ne face o sumară viziune de ansamblu. Istoria lui Isus nu ne mai este disponibilă direct, întrucât la rândul ei, aceasta a devenit și pentru noi trecut și istorie. Ne devine accesibilă doar prin intermediul tradiției care ne-o atestă, însă pe lângă această mărturie avem neapărat nevoie și de interpretarea datelor pe care le primim. Simpla cunoaștere a faptelor nu ne este de mare utilitate. Întâmplările în sine au fost confirmate, de asemenea fără prea multă utilitate, atât de către raționalism, cât și de supranaturalism. De vreme ce raționalismul - iar Schweitzer a demonstrat-o cu prisosință - ne-a condus înspre un mănunchi de imagini disparate și discordante ale lui Isus, supranaturalismul s-a orientat înspre sublinierea laturilor ce excedau comunul, făcând din Isus un cumul de miracole, în fața căruia se putea rămâne doar printr-un *sacrificium intellectus*. Aceste două abordări opuse au valorificat în mod diferit informații despre Isus, fără o justă interpretare. Critica radicală nu l-a negat pe Isus istoric, dar a ajuns la sfârșitul proceselor sale să tăgăduiască că mesajul creștin ne-ar mai putea fi de folos pentru a ajunge la Isus istoric. A reflecta asupra lui Isus istoric poate fi riscant: poate să retrezească în noi apetitul pentru recuperarea *Bios*-ului său, devreme ce aceasta rămâne doar o iluzie: Isus a devenit atât de important pentru credință, încât a ajuns să triumfe asupra istoriei sale (*Historie*), memoria

faptelor pierzându-se, atunci când acestea nu puteau servi la o reflecție permanentă în favoarea credinței³⁰⁶.

Pentru a intra în contact real cu istoria lui Isus, dincolo de feluritele opinii care fuseseră vehiculate în timp, Käsemann delimitează anumite direcții care îi sunt superflue teologiei. Astfel, nu avem nevoie de fapte singulare, atestabile în orice istorie a religiilor; nu este necesară selecționarea doar a unor întâmplări considerate obiective, ajungând la concluzii extrem de subiective (a se vedea procedeul și rezultatele a *Leben Jesu Forschung*), așa cum nu este necesară nicio de-compunere a trecutului în *bruta facta*.

În procesul de scriere a evangheliilor, trebuie ținut cont că acestea nu au fost alcătuite ca niște -

„dări de seamă și că propria kerygmă (a comunității) s-ar fi suprapus peste figura lui Isus istoric și l-ar fi mascat (...). Nu s-a întâmplat dintr-o lipsă de atenție ori dintr-o neghiobie a comunității, faptul că comunitatea și-a amalgamat propriul mesaj cu acela al Domnului său, ori chiar l-a substituit. Ea nici nu putea să procedeze altfel, întrucât nu era vorba de reproducerea unui eveniment memorabil, ci despre decizia între credință și necredință care i se cerea. Prin felul ei de-a proceda, ea a arătat că această necesitate nu putea fi apărută și re-prezentată istoric printr-o enumerare a faptelor în interiorul contextului unei cauzalități. Procedând astfel, aceasta a atestat că istoria (*Geschichte*) trecută este vie și actuală”³⁰⁷.

Comunitatea primară a interpretat istoria (*Historie*) pe care a trăit-o alături de Isus, făcând-o astfel să devină o istorie (*Geschichte*) vie. „Istoria (*Historie*) este o istorie (*Geschichte*) fixată, a cărei semnificație istorică (*Geschichte*) nu s-a revelat încă întru

³⁰⁶ Cf. *Idem*, pp. 152-153.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 149.

totul, prin simplul fapt că e constatată și transmisă. Pe de altă parte, transmiterea întâmplărilor (*bruta facta*) poate să constituie chiar o opreliște pentru o înțelegere autentică. (...) În limbajul teologic, vom spune că numai în decizia în favoarea credinței sau a necredinței, istoria (*Geschichte*) fixată în istoria lui Isus (*Historie*), poate să devină din nou istorie vie (*Geschichte*)”³⁰⁸. În actul de redactare a evangheliilor, anumite evenimente istorice nerelevante pentru actul de credință, au fost lăsate la o parte, mesajul lui Isus devenind un mesaj despre Isus. În întreg Noul Testament se regăsesc urmele acestui proces de memorie interpretativă, prin faptul că de la o scriere la alta, se poate vedea cum conceptele primare, terminologia, teologia obișnuită, toate sunt metamorfozate, schimbate, regândite. Tocmai această discontinuitate face uneori posibilă continuitatea, pentru că nu sunt păstrate intacte niște relatări din trecut, ci lucruri vitale, care continuă să-i vitalizeze la rândul lor și pe aceia care le transmit mai departe. Modul acesta dă mărturie despre faptul că istoria (*Geschichte*) trecută poate deveni neobișnuit de actuală.

„De aceasta, istoria nu devine importantă din punct de vedere istoric datorită tradiției luată în sine, ci în virtutea interpretării; simpla constatare a faptelor nu ne mai este îndeajuns, ci este nevoie de înțelegerea evenimentelor din trecut, care au devenit obiective și s-au fixat în întâmplări. (...) Istoria (*Geschichte*) nu posedă o semnificație istorică decât în măsura în care, prin întrebările și răspunsurile pe care le furnizează, vorbește timpului nostru prezent, și deci (vorbește) acolo unde găsește interpreți, care înțeleg pentru vremea noastră întrebările și răspunsurile și ni le înfățișează. De aceasta, este just ca transmiterea istoriei (*Historie*) să fi fost

³⁰⁸ *Idem*, p. 153.

făcută de către creștinătatea primară prin intermediul *kerygmei*³⁰⁹.

Analizând în mod global scrierile Noului Testament, această idee se face remarcată. În general, cărțile (și ne putem gândi aici la scrisorile pauline, petrine, ioaniene și Apocalips) prezintă mesajul Vestii celei Bune fără prea multă referire la faptele vieții lui Isus, iar singurele evenimente întâmplare care apar în mod constant sunt doar Răstignirea și Învierea. Chiar și acestea, însă, sunt contemplate -nu atât în desfășurarea lor cronologică- cât în semnificația mântuitoare pe care au asumat-o pentru trăirea credinței creștine. Dacă majoritatea scrierilor neotestamentare prezintă această structură interioară, poate aproape să ne mire faptul că există patru compoziții în care mesajul nu este structurat exclusiv pe reflecții, ci pe cadrul vieții pământești a lui Isus. Cu toate acestea, nici relatările evanghelice nu sunt străine de această meditație interpretativă, care ne dezvăluie modul în care fiecare evanghelist a abordat chestiunile într-o anumită perspectivă.

Însă lucrurile nu trebuie evaluate unilateral. Concepția comunității primare, nu va putea totuși suprima problema lui Isus istoric. În ciuda dificultății unor răspunsuri, -

„nimeni nu se va putea sustrage în condiții de impunitate de la această problematică (...). Chiar și știința istorică profană ne va așeza mereu în fața acestei chestiuni și fiecare specialist al Noului Testament ar urma să o trateze într-un mod particular. Cu toate acestea, înainte de toate, însuși Noul Testament justifică această chestiune, în măsura în care evangheliile își leagă *kerygma*, oricare ne-am gândi că

³⁰⁹ *Idem*, p. 150.

i-ar putea fi originea, tocmai de Isus istoric și îi atribuie în consecință o remarcabilă autoritate ce nu poate fi ignorată”³¹⁰.

Înțelegerea interesului real al evangheliștilor asupra istoriei este esențială pentru a înțelege două lucruri, ce ajută să se evite anumite reducții interpretative în abordarea evangheliilor. Întâi de toate, sensibilitatea față de istorie rezultă evidentă din forma scrierilor. „Noi datorăm apariția lor exclusiv interesului pe care l-au avut față de această istorie, sub această formă ce le distinge într-un mod atât de caracteristic de restul Noului Testament și de literatura respectivei epoci”³¹¹. În accepțiunea lui Käsemann, fiecare dintre evangheliile se bazează așadar pe un anume tip de raport și de înțelegere a istoriei. Ca premisă de bază, el afirmă că nu avem motive să ne îndoim de buna credință nici a evangheliștilor sinoptici și nici a lui Ioan, așa cum nu putem pune la îndoială convingerea lor de a fi relatat o tradiție autentică despre Isus.

Mai apoi, sensibilitatea evangheliștilor față de latura istorică a ținut departe scrierile lor de orice tendință docetistă ori mitologizantă.

„În a-L identifica pe Domnul cel coborât cu Domnul înălțat, creștinătatea primară a arătat că nu era în stare să-și descrie istoria făcând abstracție de propria credință. Cu toate acestea, în același timp, ea declara că nu avea nicidecum intenția de a-și înlocui istoria cu un mit, de a-l substitui pe Nazarinean cu o creatură celestă. De altfel, aceasta conducea deja bătălia atât împotriva unui docetism exaltat, cât și împotriva unei doctrine istorice a *kenozei*”³¹².

³¹⁰ *Idem*, pp. 153-154.

³¹¹ *Idem*, p. 154.

³¹² *Idem*, p. 154.

Meditația asupra evenimentelor istorice se împletește cu aceea asupra modului în care acestea solicită comunitatea la nivel de credință și viceversa. Astfel, dacă Isus istoric nu poate fi receptat decât pornind de la faptul învierii, tot astfel, gloria Paștilor nu poate fi cuprinsă făcând abstracție de Isus istoric.

Käsemann aduce un exemplu de abordare interpretativă a unor pasaje, prin intermediul cărora putem înțelege plauzibilitatea istorică (*Geschichte*) în anumite fragmente pe care critica le-ar elimina imediat ca fiind neplauzibile. În relatările faptelor copilăriei lui Isus, evanghelistul Matei urmărește cu precădere două lucruri: să demonstreze că prin toate întâmplările prezentate a avut loc o împlinire a Scripturilor, iar mai apoi să facă o prezentare paralelă cu evenimentele de la nașterea lui Moise. Știm că și nașterea lui a stârnit neliniștea mai marilor politici, iar acesta a fost scăpat de la moarte prin intervenție divină. În ambele cazuri, Egiptul va fi pământul în care va avea loc salvarea. Istoria religiilor ar putea explica totul, afirmând că ne găsim în fața unui caz tipic de transfer al unor teme, de prelucrare a unei legende și de mitizare.

„Pe cât de corect poate părea totul, apare totuși aici o problemă teologică, dacă ne gândim încotro tinde stabilirea unei legături între un element preexistent de origine mitică și istoria lui Isus. Suntem ajutați aici de paralela dintre încercare și profeție, mai precis de pasaje în chestiune. Precum Scriptura își găsește împlinirea în evenimentele descrise, schema mitică împrumută amenințarea copilului și salvarea miraculoasă a celui care este caracterizat drept viitorul Mântuitor al poporului lui Dumnezeu, concretizându-l așadar ca al doilea și ultimul Moise. În sens invers, am putea de asemenea să spunem: Întrucât Isus este Mântuitorul viitor, schema tradițională preexistentă poate fi transferată asupra sa, nașterea și copilăria trebuind să se asemene cu cea relatată deja despre Moise. În acest mod am ajuns așadar la

istoricizarea unui element mitic. Aceasta progresează cu rapiditate, tocmai întrucât deja Matei nu mai pune la îndoială faptul că transmite o istorie reală”³¹³.

De asemenea, în evanghelia lui Matei, escatologia și așteptările legate de aceasta au avut o mare influență asupra istoriei (*Historie*), fiind „determinante pentru așezarea într-o formă a istoriei lui Isus”³¹⁴. Isus va împlini felurite miracole și va vorbi ca deschizător al unei noi perspective escatologice. El va apărea ca un Rabbi, însă se va diferenția de rabinatul ebraic obișnuit, prin faptul că învățăturile lui nu vor presupune Scriptura și doctrina mozaică, ci vor trece dincolo de acestea, fiind el aducătorul unei Torah mesianice. Toată viața lui, va fi un anunț al dimensiunii escatologice: vindecările și exorcismele ca semn al plinirii timpurilor, predica de pe munte, discursul despre împietrirea inimii, vorbirea în parabole și, îndeosebi, misterul pascal, ca realizare a judecății escatologice a lui Dumnezeu asupra poporului israelit. „Ansamblul istoriei (*Historie*) lui Isus prezentată de către primii evangheliști este văzut, în mod fundamental, nu doar plecând de la escatologie, ci este, de asemenea, modelată de către aceasta. Tocmai aceasta este cea care favorizează îmbinarea cu istoria lui Isus a unor elemente tradiționale care, pe bună dreptate, sunt denumite ne-istorice, legendare, mitice”³¹⁵.

Fac o oarecare excepție de aici evangheliile lui Marcu și a lui Ioan.

Käsemann subliniază o caracteristică a evangheliei lui Marcu, aceea de a prezenta toată acțiunea lui Isus ca o anticipare

³¹³ *Idem*, p. 155.

³¹⁴ *Idem*, p. 156.

³¹⁵ *Ibidem*.

a preamăririi Celui înviat. În această evanghelie, viața pământească a Nazarineanului este scena pe care are loc reflecția profundă asupra victoriei finale a lui Isus, evenimentele petrecute putând fi înțelese doar plecând de la această victorie. Marcu nu se mai îngrijește să-l descrie pe Isus neapărat ca un taumaturg, iar în toate faptele sale strălucește deja gloria învierii. „Iată de ce istoria (*Historie*) lui Isus descrisă de Marcu apare diferită de aceea a lui Matei, și în mod deosebit materia discursurilor poate să se reducă considerabil”³¹⁶.

Cât privește evanghelia lui Ioan, pare să subțieze perspectiva apocaliptică, întrucât acesta tinde mai degrabă spre alcătuirea „istoriei (*Geschichte*) lui Isus ca o istorie a *presentia* Logos-ului pe pământ”³¹⁷.

Käsemann „recuperează” așadar evanghelia ioaniană, după ce în întreaga teologie liberală și, mai apoi, în cea dialectică bultmanniană, aceasta fusese considerată irelevantă ca sursă de informație istorică. Autorul analizează modul de abordare și perspectiva ioaniană, încercând să-i surprindă punctul din care s-a situat pentru a construi o istorie (*Geschichte*) a lui Isus.

„Tratarea cu adevărat dezinvoltă a materialului narativ, surprinzătoarea neglijență față de tradiția sinoptică, orientarea diferită a întregului și, cu siguranță, caracterul specific al compoziției discursurilor, ne obligă să concluzionăm că un scriitor atât de reflexiv nu-și făcea iluzii în ceea ce privește divergența dintre descrierile sale și acelea ale restului tradiției Bisericii, ci a dorit-o cu adevărat. Recunoaștem așadar aici, că pentru el istoria (*Historie*) nu posedă interes și valoare decât în măsura în care reflectă în

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Idem*, pp. 156-157.

mod simbolic experiențele credinței creștine, care se repetă încă și astăzi”³¹⁸.

Evangelhia lui Luca are un statut cu totul aparte, în ceea ce privește concepția istorică și perspectiva escatologică. Käsemann o evaluează în strânsă conexiune cu Faptele Apostolilor, care ca relatare a istoriei Bisericii primare, reprezintă o prelungire a evangheliei. Escatologia lukană este net diminuată pentru că, explică autorul, dacă s-ar aștepta în fiecare zi sfârșitul iminent al lumii, nimeni nu ar începe să scrie o istorie a Bisericii. „În locul escatologiei creștinismului primar, apare o istorie a mântuirii caracterizată printr-o continuitate istorică constatabilă într-un proces continuu de dezvoltare. (...) Dacă această dezvoltare este pregătită de către acțiunea perseverentă a lui Dumnezeu în Vechiul Testament și, dacă punctul culminant i se așteaptă în istoria lui Isus, istoria Bisericii va reprezenta tocmai înflorirea ei, iar judecata finală terminarea acesteia”³¹⁹.

Această ordine exterioară va putea fi adoptată și ca un criteriu pentru individualizarea unei ordini interioare. Astfel, susține Käsemann, evanghelia după Luca poate fi considerată cea dintâi istorie creștină, în care se întrevăd cu claritate etapele unui plan mântuitor. Există în ea un principiu al cauzalității și al finalității și, în această ordine se înscriu toate, până și crucea, care este o eroare a iudeilor, corectată providențial de către Dumnezeu prin Învierea lui Isus.

„Învățătura lui Isus aduce o morală superioară, miracolele sunt în lume minuni eclatante, arătând puterea și slava cerească. Istoria lui Isus devine ceva cu totul trecut, cu adevărat o Istorie (*Historie*), *initium Christianismi*. Între timp, aceasta poate să fie legată de istoria apostolilor. Ea se opune

³¹⁸ *Idem*, p. 151.

³¹⁹ *Idem*, p. 157.

acum propriei actualități a pre-catolicismului ce începe, ca un trecut sacru, ca o epocă a marilor miracole, a credinței drepte și a celei dintâi iubiri, ca un model a ceea ce Biserica ar trebui și ar putea să fie. Este o consecință a continuării escatologiei creștine primare, printr-o concepție istorică a mântuirii. Luca ne confirmă așadar în felul său, adică *a contrario*, că prezentarea istoriei (*Historie*) lui Isus este dependentă de fiecare dată de escatologia reprezentată. Folosindu-ne de o formulă concisă, însă reprezentând esențialul, am putea spune că *dacă problema istoriei reprezintă în celelalte evanghelii o problemă particulară a escatologiei, în Luca escatologia a devenit o problemă particulară a istoriei*³²⁰.

Käsemann încearcă să lămurească ulterior în ce fel putem să vorbim despre un sens istoric în evanghelii. Spre deosebire de orice tip de relatare istorică, în care nașterea începe viața, iar moartea încheie activitatea unui anumit personaj, în cazul lui Isus istoria este punctul în care se intersectează diferite evenimente escatologice, iar nașterea și moartea sa nu apar precum un început și un sfârșit de itinerar, ci ca evenimente mântuitoare. Creștinătatea primară l-a experimentat pe Isus ca un *kairos*, ca o perioadă de har special dăruită, în care acel unic odată a devenit odată pentru totdeauna (*ephapax*). Istoria bine determinată a lui Isus -pe care evangheliile o relatează- poate să se reînnoiască devenind experiență vie și actuală pentru toate generațiile. Tocmai de aici derivă senzația, în abordarea evangheliilor, îndeosebi cea a lui Ioan, de a fi chiar vidă în conținuturi, părând mai degrabă o proiecție a prezentului înspre trecut³²¹.

Ioan își redactează evanghelia în perioada luptelor anti-docetiste. Prezentând faptele vieții lui Isus, el nu poate

³²⁰ *Idem*, p. 158. Sublinierea îi aparține autorului.

³²¹ Cf. *Idem*, p. 160.

renunța la *Historie*, la faptul că Revelația a avut loc pe pământ *în trup*, tocmai pentru că această latură concretă îi dă posibilitatea de a provoca, de a fi neglijată sau chiar de a stârni scandal. Fără interpretarea acestui simbolism, devine imposibil de înțeles evanghelia ioaniană. Sinopticii însă nu dezvoltă o astfel de structură, punând în valoare mai degrabă relația evenimentelor relatate, cu actualitatea cititorilor. „Spre deosebire de Ioan, sinopticii îi mențin trecutului o semnificație proprie foarte importantă, în mod deosebit, întrucât includ în acest trecut moartea și învierea lui Isus, dorința lor fiind aceea de a trimite înspre *kairos*-ul care începe cu Isus, care este determinat de către el și predestinează toate situațiile și toate deciziile ulterioare”³²².

În Luca, îndeosebi, acest demers poate deveni periculos, în măsura în care *kairos*-ul devine doar o epocă trecută. Însă citind evangheliile prin optica faptului că sunt mărturii asupra credinței, ce vor să îndemne tocmai la credință, devine clar că acestea nu s-au interesat de *bruta facta* ale trecutului, ci, în virtutea lui, au reușit să întrevadă mai clar care este esența și fundamentul propriei istorii și, în fond, a propriei credințe.

J. Kselman și R. Witherup sintetizează³²³ principiile de bază ale lui Käsemann, grupându-le în trei enunțuri, după cum urmează:

1) dacă se rupe legătura dintre Isus pământesc și Domnul cel glorificat, creștinismul devine un mit a-istoric;

2) nu ar fi avut sens scrierea evangheliilor, dacă evangheliștii nu ar fi fost deloc interesați de viața lui Isus. Tocmai pentru aceasta, este evident că ei au fost convinși de

³²² *Idem*, p. 161.

³²³ Cf. J. Kselman, R. Witherup, “La critica moderna del Nuovo Testamento” în K. Brown, J. Fitzmeyer, R. Murphy (îngrijit de), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 1502.

faptul că Hristosul cel propovăduit era același Isus istoric din Nazaret;

3) chiar dacă evangheliile sunt un produs al credinței pascale și, prin urmare, nu este simplu de ajuns la Isus istoric, credința creștină necesită încrederea în Isus istoric, ca fiind una cu Hristosul propovăduit și înălțat.

Pentru abordarea unui asemenea tip de scrieri, metoda istorico-critică poate contribui doar parțial. Cea dintâi perspectivă a criticii, aceea de a separa ceea ce este inautentic în evanghelii, ar trebui schimbată cu verificarea, înainte de toate, a ceea ce este autentic. Dacă, în conformitate cu metodele istorico-critice, se urmărește doar dezvoltarea tradițiilor și nu conținutul acestora, se riscă modificarea *kerygmei* și „aranjarea” subiectivă a acesteia, precum și obținerea -din nou- a unei confuzii deconcertante în imaginile asupra lui Isus.

Metoda ideală nu ar cere un parcurs care să conducă studiile înspre soluții extreme, ci, mai degrabă, spre o deschidere a spiritului în fața tuturor acestor problematici³²⁴.

Formgeschichte a contribuit la studierea evangheliilor, însă nu poate furniza ceea ce abordarea aceasta ar necesita poate cel mai mult: un criteriu formal pentru a pune în evidență elementele autentice referitoare la Isus. Totuși, reconstituind *Sitz im leben*-ul evangheliilor, istoria formelor ne poate pilota în a lăsa deoparte anumite elemente ce nu pot fi luate în considerare. Însă urmând această metodologie ne lipsește cu totul, consideră Käsemann, o ipoteză de bază și criterii suficiente și plauzibile pentru a individualiza elemente care să provină direct de la Isus.

Metoda pe care Käsemann o propune, denumită și criteriul discontinuității sau al neasemănării, va fi cea dominantă

³²⁴ Cf. E. Käsemann, „Le problème du Jésus...”, cit., p. 163.

pentru întreaga «*Second Quest*»: „Când o tradiție, pentru orice tip de motiv, nu poate fi dedusă din iudaism și nici atribuită creștinătății primare, și mai ales când iudeo-creștinismul nu a temperat-o ca fiind prea îndrăzneță ori a remodelat tradiția pe care a primit-o”³²⁵, atunci există certitudini că respectiva informație este autentică.

Criteriul neasemănării constă așadar în selecționarea din materialul evanghelic a acelor fragmente care:

nu ar putea fi atribuite culturii iudaice

nu ar putea fi atribuite culturii și imaginației primei comunități creștine.

Cu alte cuvinte, se încearcă surprinderea acelor trăsături care-l definesc pe Isus ca fiind original față de ambientul iudaic, cât și cele care nu pot să fie născocite de «credința înfierbântată» a celei dintâi comunități.

Utilizarea acestei metodologii de „selecționare” a trăsăturilor caracteristice ale lui Isus nu va determina rescrierea unor „vieți a lui Isus”, întrucât o astfel de *viață* ar necesita prezentarea unei evoluții interioare și exterioare a personajului, în acest caz neputându-se spune prea multe. Cu toate acestea, în abordarea dimensiunii istorice în relatările evanghelice asupra lui Isus, ultimul cuvânt nu poate fi unul de natură sceptică, întrucât am urma o sensibilitate docetistă de ignorare a preocupării creștinătății primare de a-l identifica pe Domnul glorificat cu Isus întrupat. Nu în ultimul rând, s-ar omite faptul că există în tradițiile evanghelice „elemente pe care istoricul, dacă vrea să rămână istoric, trebuie pur și simplu să le recunoască autentice. Eu consider că trebuie arătat că din întunecimea istoriei (*Historie*) lui Isus ies la iveală trăsături

³²⁵ *Idem*, p. 164.

caracteristice ale predicării sale, perceptibile cu o relativă exactitate și pe care creștinătatea primară le-a asociat propriului ei mesaj”³²⁶.

Concluzionând, J. Kselman și R. Witherup sintetizează³²⁷ astfel criteriile pe care Käsemann le indică pentru studierea evangheliilor:

1) Pentru a determina autenticitatea unor cuvinte ori a unor acțiuni ale lui Isus, trebuie eliminate toate materialele evanghelice formulate pe un ton kerygmatic. Chiar dacă nu avem siguranța că acestea ar fi false, marea lor asemănare cu propovăduirea Bisericii face astfel încât certificarea autenticității lor să devină o operație aproape imposibilă;

2) Trebuie exclus tot ceea ce ar putea reprezenta o paralelă cu iudaismul contemporan lui Isus (cu tradiția rabinică ori cu apocaliptica iudaică), întrucât nu se poate demonstra veridicitatea acelor informații;

3) Cuvintele autentice ale lui Isus trebuie să dovedească un vădit caracter aramean.

Chestiunea lui Isus istoric privește continuitatea evangheliei de-a lungul timpului, între feluritele circumstanțe și variații care au influențat mesajul și viața efectivă a comunităților creștine.

III.1.3. Dezvoltări ale dezbaterii

Ideile käsmanniene nu au rămas fără ecou. La câțiva ani după conferința sa, Rudolf Bultmann a publicat un articol despre relația dintre Isus istoric și kerygmă. Într-o luare de poziție la Heidelberg, pe data de 25 iulie 1959, Bultmann afirmă că, pentru

³²⁶ *Idem*, p. 172.

³²⁷ Cf. J. Kselman, R. Witherup, “La critica...”, cit., p. 1502.

a evita neînțelegeri, este necesară clarificarea diferenței între conceptul de continuitate istorică (faptul istoric ce devine cauză a ceva) și raportul de substanță între Isus și kerygmă. El susține că nu este un docetist și că nu intenționează să rupă continuitatea dintre aceste două componente (Isus – kerygmă), întrucât cea din urmă îl presupune pe Isus istoric: „era necesară repetarea (și așadar păstrarea și continuarea a *traditio* lui Isus) pentru ca Domnul să nu devină o figură mitică. În *acest* sens, eu pot să consimt împreună cu Käsemann că Isus cel pământesc este criteriul kerygmei și constituie legitimarea ei”³²⁸. Sub influența noilor idei ce contestau pozițiile sale, Bultmann este dispus să consimtă faptul că evangheliile sinoptice ne dau indicații asupra acțiunii lui Isus, pe baza cărora ar fi posibil să deducem anumite aspecte ale vieții sale.

În ceea ce privește însă continuitatea substanțială Isus-kerygmă, Bultmann este de părere că explorarea istorică a evangheliilor nu este totuși în măsură să ne confere probele faptului că, continuitatea istorică între Isus și kerygmă ar implica o concordanță substanțială, întrucât relatarea istorică prezentă în evanghelii primește o legitimare mesianică la lumina hristologiei kerygmatică ³²⁹. Kerygma propovăduită de către Isus cel pământesc avea ca centru propovăduirea apropierei Împărăției lui Dumnezeu, în vreme ce kerygma comunității pascale îl avea în centru pe Hristos, contemplat îndeosebi în moartea și învierea sa, privite ca eveniment mântuitor. Bultmann admite și faptul că Isus putea avea o conștiință de sine ca element escatologic hotărâtor pentru mântuirea lumii, însă rămâne reticent în a accepta continuitatea între propovăduirea sa și kerygma Bisericii

³²⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen IV*, 1965, *apud* J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 24, nota 9. Sublinierea îi aparține autorului.

³²⁹ Cf. J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 67.

primare. Astfel, Bultmann atrage atenția asupra diferenței dintre cele două tipuri de propovăduiri: „Hristosul kerygmei a adus mântuirea, în vreme ce Isus istoric doar a promis-o”³³⁰. Credibilitatea kerygmei post-pascale nu se bazează pe autoritatea lui Isus istoric; din contră, tocmai propovăduirea de după Înviere conferă istoriei lui Isus o densitate teologică.

De asemenea, în ceea ce privește criteriul neasemănării, care se fundamentează pe elementele ce atestă ruptura lui Isus de iudaism, Bultmann subliniază exact contrariul: Isus aparține cu adevărat iudaismului și a putut să aducă iudaismului ceva original, doar în măsura în care a făcut parte din el.

„Se contestă –îndeosebi de către Käsemann- faptul că Isus ar fi putut să aparțină iudaismului, după ce el ar fi trecut peste marginile religiei ebraice. Aș răspunde că numai în calitate de evreu, Isus a reușit să depășească în mod radical ebraismul (...). În calitate de figură istorică, el se găsește cufundat în ebraism; ca învingător al său, este o figură unică; cu toate acestea nu doar limbajul și intelectul său sunt ebraice, ci și propovăduirea escatologică și predicarea etică se referă la escatologia și la legea ebraică și sunt îmbibate de problematica lor fără de care e imposibil să fie înțelese”³³¹.

Bultmann atrage atenția că o studiere a lui Isus care să îl dezlipească de propria sa cultură evreiască poate să sărăcească studiul prin pierderea unor puncte în care, în mod obligatoriu, interpretarea sa trebuie să se ancoreze. „Această apartenență afectează substanța mesajului lui Isus, în mod deosebit

³³⁰ J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 386.

³³¹ R. Bultmann, *Exegetica I: La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro*, Borla, Torino 1971, pp. 165-166, apud. G. Segalla, “La «Terza Ricerca» del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno nel quadro della ricerca moderna”, în *Revista Catalana de Teologia*, XXXIII/2, Catalunya 2008, p. 281.

escatologia sa. În caz contrar, continuitatea dintre predicarea lui Isus și kerygma post-pascală apare imediat îndoielnică”³³². Oricum, aparținând ebraismului, continuitatea lui Isus istoric cu acesta apare destul de limitată, noi cunoscând faptul că el a existat (*Dass*), însă ignorând „că” (*Was*) și „cum” (*Wie*) al istoriei sale. Pe lângă evenimentul existenței și al morții sale pe cruce, Bulmann enumeră cele câteva informații plauzibile, puține și sărace (activitate de exorcist, încălcarea sâmbetei, familiaritatea cu persoane îndoielnice, afinitatea cu femeile și copiii); „însă cea mai mare dificultate pentru continuitatea dintre Isus istoric evreu și kerygma creștină este reprezentată de imposibilitatea de a cunoaște în ce mod Isus și-a interpretat propriul sfârșit, propria moarte, întrucât Bultmann consideră profețiile lui Isus asupra viitoarei morți «*vaticinia ex eventu*»”³³³.

Reacția lui Käsemann la acesta nu a întârziat să apară în cel de-al doilea volum al său de *Eseuri exegetice*, exprimată într-un amplu articol pe tema *Impasului în controversa referitoare la Isus istoric*³³⁴. În prima parte a acestei lucrări, Käsemann face o recenzie critică a pozițiilor lui J. Jeremias, pe care-l acuză că duce înaintea un studiu asupra lui Isus urmând criteriile vechii linii liberale și ignorând cu totul contestațiile aduse de către ultimele cercetări. În cea de-a doua parte dialoghează cu Bultmann, explicând motivele ce au stat la baza conferinței sale din 1953. El considera exagerat scepticismul istoric al maestrului său în luările de poziție asupra lui Isus istoric, și periculoase

³³² J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 384.

³³³ G. Segalla, „Gesù rabbi ebreo di Nazaret e Messia crocifisso”, în ID., *Sulle tracce di Gesù. La “Terza ricerca”*, Cittadella, Assisi 2006, p. 40.

³³⁴ E. Käsemann, „Sackgassen im Streit um den historischen Jesus”, în *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1964. Prima publicare a acestui articol a avut loc în 1957.

consecințele teologice ale perplexităților sale. (...) Chestiunea de fond era hermeneutică, problema istorică a lui Isus servea de fapt pentru a sonda concepția istoriei (*Geschichtsverständnis*) și importanța istoriei (*Historie*) pentru existență”³³⁵.

Cu siguranță nu știința istorică va fi cea care va determina revenirea la Isus istoric, așa cum între imboldurile acestei reveniri nu se va găsi nici dorința de a găsi în istorie garanții pentru credință: kerygma însăși este cea care obligă în favoarea unui astfel de demers. „Este vorba doar de a ști dacă nu există nicio legătură între înainte și după sau, mai bine spus, dacă putem să stabilim un raport între ele și să verificăm «o schimbare», care «ar putea fi înțeleasă precum o continuitate în discontinuitate»”³³⁶. Käsemann își exprimă convingerea că, asemenea unui pod, misterul pascal separă și unește deopotrivă predicarea lui Isus istoric de cea ulterioară a comunității.

Evangheliile au fost redactate tocmai cu scopul de a prezenta acest mesaj în continuitatea sa. Acestea au apărut târziu, într-o perioadă în care propovăduirea creștină ajunsese la un punct de maturitate, fiind făcută să rodească -prin opera Spiritului Sfânt- de reflecția dogmatică și de intersectarea cu motive din istoria religiilor. „Fără evanghelii, Evanghelia n-ar mai fi ceea ce este. În măsura în care nu ar mai fi povestită, kerygma s-ar transforma în proclamarea unei idei și, în măsura în care nu ar fi adusă din nou mai aproape prin intermediul povestirii, în document istoric”³³⁷. Isus istoric este și rămâne criteriul de înțelegere și de acceptare al kerygmei.

³³⁵ J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., pp. 380-381.

³³⁶ *Idem*, 387. Citatele între ghilimele îi aparțin lui Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen pokalyptik*, în *EVV II*, p. 117.

³³⁷ E. Käsemann, „Die Anfänge christlicher Theologie”, în *EVV II*, apud J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 388.

În concepția lui Käsemann, insistența lui Bultmann asupra centralității deciziei personale este injustă, întrucât acest fapt proiectează asupra lui Isus imaginea unui predicator al legii. Din contră, acest fapt pare să nu țină cont de radicalitatea criticii pe care Isus o adresează legii și tuturor tradițiilor de interpretare a acesteia.

Împotriva scepticismului bultmannian ce nu acceptă ca o evidență continuitatea între propovăduirea lui Isus pământesc și cea a comunității post-pascale, Käsemann subliniază câteva aspecte:

1) Exigența urmăririi lui Isus și a discipolatului pre-pascal, cu locul central dat credinței în persoana lui Isus, își găsește o continuitate cu predicarea credinței în Hristos de după Paști.

2) În tradiția biblică, coexistă tematica propovăduirii harului (evangelia) cu cea a exigenței (legea). Spre deosebire de afirmațiile bultmanniene, în predicarea lui Isus, precum și în cea post-pascală, prioritatea îi revine celei dintâi.

3) Käsemann îi reproșează maestrului său insistența asupra unei împliniri exclusiv viitoare a Împărăției lui Dumnezeu, în vreme ce cuvintele și acțiunile lui Isus atestă în mod clar începutul *deja* al manifestării acestei realități. Acest lucru ne îndreaptă înspre o atitudine de prețuire a perioadei lui Isus istoric pe care se fundamentează și predicarea post-pascală.

Robinson sintetizează astfel coloratura particulară a fiecăruia dintre autori:

„Polemica dintre Bultmann și Käsemann se învârtă în jurul consecințelor teologice, și nu asupra extensiei istorice a ceea ce poate fi cunoscut. În ceea ce-l privește pe Bultmann, el face din propovăduirea lui Isus doar o premisă pentru teologia creștină (...). Din contră, Käsemann recunoaște, în parte, dreptul studiilor liberale asupra vieții lui Isus (...). Considerând această diferență în orientarea teologică, se

înțelege cum Bultmann subliniază imposibilitatea acelui gen de informații istorice necesare pentru studiile asupra vieții lui Isus, în timp ce Käsemann clarifică posibilitatea de a dobândi acele informații istorice indispensabile pentru a pune într-un mod nou problema lui Isus istoric. Altfel spus, Bultmann subliniază ceea ce istoricul nu poate face, Käsemann însă, ceea ce istoricul poate face”³³⁸.

Această *nouă chestiune* conferă așadar o reînnoită relevanță teologică în abordarea elementelor istorice prezente în evanghelii. Cei doi protagoniști nu trebuie priviți unilateral, Bultmann ca un sceptic total, iar Käsemann ca unul dispus să accepte cu o oarecare facilitate informații istorice. În anumite cazuri, Käsemann însuși se arată mai sceptic decât Bultmann, iar contestări ale unor informații biblice la care profesorul din Marburg privea cu încredere (precum expresia „fiul omului”, ori interpretarea chestiunilor „normelor de drept sacru”) sunt elocvente cu privire la ceea ce am putea denumi prudența käsemanniană.

Precum s-a observat, Käsemann vede necesitatea abordării evangheliilor ca o exigență ce derivă din însăși natura kerygmei și din forma efectivă a acestora, care sunt povestiri structurate despre Isus istoric. „Forma narativă a evangheliilor dobândește o puternică importanță teologică, departe de a fi independentă de judecata istorică pe care astăzi suntem determinați să o întreprindem asupra autenticității efective a faptelor și a cuvintelor”³³⁹. A renunța la munca istorică ar echivala cu ignorarea preocupării creștinismului comunităților primare de a afirma, prin forma narativă și istoricizantă a evangheliilor, identitatea crezută și propovăduită între Isus cel

³³⁸ J. M. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 23, nota 8.

³³⁹ J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 392.

experimentat în urma întrupării și Domnul cel predicat după evenimentul învierii. Cu toate acestea, Käsemann nu a uitat că fiind „în același timp kerygmă în conținutul și în intenția lor, evangheliștii nu au fost determinați de nicio preocupare științifică și că, în consecință, nu pot fi asimilați unor istorici în sens modern”³⁴⁰.

O obiecție pe care critica succesivă a adus-o entuziasmului și metodei lui Käsemann, vizează abordarea din partea acestuia a unei metodologii specifice istoricului. „Pentru a conferi anumite trăsături figurii lui Isus, pentru depășirea a *Dass*, simplul fapt al venirii sale, nu putem să nu întreprindem o selecție în vasta documentație disponibilă și, firește, Käsemann însuși a intrat în acest demers critic al istoricului care lucrează în perspectiva cercetărilor istorice asupra lui Isus”³⁴¹. În abordarea dezbatelor Käsemann-Bultmann pe care J. Schlosser o face, acesta se întreabă dacă, de una singură, cercetarea istorică va fi în stare -selecționând între cuvintele și faptele lui Isus- să aducă la iveală criteriile fundamentale care duc înspre receptarea kerygmei. Există autori (G. Strecker) care, urmând linia lui Bultmann, se îndoiesc în mod profund de utilitatea acestui demers, pornind de la presupunerea că kerygma nu necesită o legitimare istorică³⁴². Mergând împreună cu A. Deschamps³⁴³, Schlosser însuși abordează o perspectivă ceva mai pozitivă, încercând să găsească un raport echilibrat între cele două. În

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Idem*, p. 393.

³⁴² G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments* (De Gruyter Lehrbuch), Berlin 1996, pp. 267-269, *apud* J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 394.

³⁴³ A. Deschamps, *Porte christologique de la recherche historique sur Jésus*, în J. Dupont (îngrijit de), *Jésus aux origines de la cristologie*, BETHL, XL, Leuven 1989, p. 46.

concepția sa, „prin munca de tip critic asupra surselor evangheliilor, exegetul va trebui să suie îndărăt cursul tradiției; prin acest demers, el nu trebuie să facă doar munca de istoric, ci și de teolog, ce regăsește geneza credinței și, prin aceasta, adevărata sa natură și adevărata justificare, și arată modul în care predicarea lui Isus a fost asumată în mărturisirea de credință post-pascală, cum aceasta a fost primită”³⁴⁴. Munca exegetului va fi una teologică, ilustrând prin activitatea sa principiul lui J. Moingt, pe baza căruia „Isus al credinței nu este un Isus istoric, în sensul că ar putea fi cunoscut după metodele proprii științelor istorice, însă este cu adevărat Isus al istoriei, acela care a trăit o existență povestită și atestată prin texte istorice”³⁴⁵. Schlosser nu disprețuiește însă activitatea paralelă a istoricului, pe care o contemplă ca pe un mijloc inteligent de-a arăta și de apăra motivele propriei credințe, în spiritul imboldului pe care Apostolul Petru îl sugerează creștinilor, de a da mărturie asupra speranței care este în ei (1 Pt 3,15-16).

II.1.4. Alți autori implicați în dezbateră

Faptul că dezbateră vizavi de necesitatea reluării studiilor asupra lui Isus istoric nu a rămas o problemă marginală, prezentă doar în scrierile lui Käsemann, se deduce cu claritate din multitudinea autorilor care au preluat aceste puncte de vedere și, nu fără opinii contrastante, au încercat să ducă înainte o linie în care încrederea în posibilitatea evangheliilor de a oferi informație istorică plauzibilă, constituia nota dominantă.

³⁴⁴ J. Schlosser, „Le débat Käsemann - Bultmann”, cit., p. 394.

³⁴⁵ J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio Fidei), Paris 1993, p. 240.

Urmând o clasificare a lui James Robinson, Salvador Pié-Ninot³⁴⁶ sintetizează astfel interesele de bază ale cercetării *New/Second Quest*, intercalând numele unor autori care au avut contribuții remarcabile.

The New Quest s-a prezentat ca un curent de studii asupra „secțiunii istorice” a kerygmei, urmând intuiția lui Käsemann pe baza căreia în interiorul kerygmei se putea găsi material istoric ce putea fi recuperat.

De asemenea, curentul se caracterizează printr-o nouă încredere în evangheliile ca izvoare, chiar dacă adoptând un criteriu minimalist. Se constată acest lucru cu o oarecare evidență trecând în revistă -

„deja prima emblematică «Viața a lui Isus» a lui G. Bornkamm, trecând prin aceea viguroasă a lui E. Stauffer³⁴⁷, aceea bazată pe criterii a lui N. Perrin³⁴⁸, aceea antropologică a lui H. Braun³⁴⁹, acelea ebraice ale lui G. Vermes³⁵⁰ și D. Flusser³⁵¹, cele catolice ale lui Schillebeeckx³⁵², W. Kasper³⁵³, J. I. Gonzales Faus³⁵⁴ și J. Sobrino³⁵⁵; marele bilanț condus de H. Ristow și K. Matthiae³⁵⁶, considerat un clasic în această cercetare,

³⁴⁶ S. Pié-Ninot, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, p. 330 și urm.

³⁴⁷ *Jesus : Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957.

³⁴⁸ *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967.

³⁴⁹ *Jesus of Nazareth, The Man and His Time*, Philadelphia 1979.

³⁵⁰ G. Vermes, *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, Glasgow 1973.

³⁵¹ *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968.

³⁵² *Jezus, het verhaal van een levende*, H. Nelissen, Bloemendaal 1974.

³⁵³ *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.

³⁵⁴ *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristologia*, Madrid 1974.

³⁵⁵ *Cristologia desde America Latina*, México 1977.

³⁵⁶ *Der historische Jesu und der kerzmatitische Christus*, Berlin 1961.

K. McArthur³⁵⁷ și J. Dupont³⁵⁸ (...), pe lângă diferitele studii sectoriale, spre exemplu ale lui J. Jeremias, H. Conzelmann, I. H. Marshall, X. Léon-Dufour, R. Latourelle, W. G. Kümmel, R. Schnackenburg³⁵⁹.

Nu în ultimul rând, metodologia adoptată nu a mai urmat-o pe aceea a științelor naturale, cât mai degrabă s-a fundamentat pe o nouă concepție istoriografică. Pié-Ninot enumeră de asemenea câțiva autori care, ținând în prim plan criteriul neasemănării, au propus anumite criterii pentru discernământul autenticității informațiilor evanghelice. Printre aceștia sunt amintiți -din lumea luterană J. Jeremias, G. Bornkamm, H. Conzelmann; din lumea catolică, ce pentru întâia oară intră în această tematică Fr. Mussner, B. Rigaux, X. Léon-Dufour, C. M. Martini, A. Dulles, W. Trilling, L. Cerfaux, I. De la Potterie, S. Zedda, Fr. Lambiasi, J. Caba, J. I. González Faus, E. Schillebeeckx și îndeosebi R. Latourelle, care adaugă criteriilor precedente pe acela al inteligibilității interne și al explicației necesare³⁶⁰.

Atunci când încearcă să facă o prezentare succintă a *Second Quest*, tratatele de istorie a teologiei individualizează câțiva autori considerați reprezentativi. Împărtășim evaluarea lui G. Segalla³⁶¹, în a-l evidenția pe J. Jeremias pentru originalitatea sa, pe G. Bornkamm, ca autor al celei mai izbutite prezentări a persoanei și activității lui Isus, în conformitate cu noua metodologie, respectiv pe J. Robinson, fiind cel care a stabilit

³⁵⁷ *In search of the Historical Jesus*, London 1970.

³⁵⁸ *Jésus aux origines de la cristologie*, Leuven 1975.

³⁵⁹ S. Pié-Ninot, *La Teologia...*, cit., p. 330.

³⁶⁰ *Idem*, pp. 331-332.

³⁶¹ Se pot vedea diferitele articole cuprinse în G. Segalla, *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Cittadella, Assisi 2006.

teoria ce stă la baza a *Second Quest*. Vom încerca să ne oprim pe scurt asupra contribuției fiecăruia.

III.2. JOACHIM JEREMIAS

Mare expert în studierea resurselor filologice, Joachim Jeremias conduce pe plan personal o cercetare asupra problemei



Joachim Jeremias
(1900 - 1979)

lui Isus istoric, împărtășind în parte poziții ale contemporanilor săi, caracteristice curentului *The New Quest* și, de asemenea, cultivând opinii și metodologii personale, care l-au izolat într-un oarecare fel de studiile efectuate în aceeași perioadă. Chiar în incipitul primului său volum de *Teologie a Noului Testament*, Jeremias se declară interesat „de problema lui Isus istoric. Noi vom dedica -afirmă autorul- toată atenția

asupra acestei chestiuni decisive față de scopul acestui studiu: sursele de care dispunem ne permit oare să fixăm cu o oarecare probabilitate ideile fundamentale ale predicării lui Isus, ori poate un astfel de deziderat este mai degrabă utopic?”³⁶² Într-un mod chiar mai explicit, Jeremias individualizează cercetarea lui Isus istoric ca fiind una dintre chestiunile centrale care interesează studiile neotestamentare, așezându-se clar în orizontul deschis de către Käsemann: „Preocuparea față de adevăratul Isus și mesajul său nu este o îndatorire marginală (...), ci este una centrală a investigărilor Noului Testament. Trebuie să

³⁶² J. Jeremias, *Teologie du Nouveau Testament I. La prédication de Jésus*, Cerf, Paris 1973, p. 7.

parcurgem din nou acest drum către Isus istoric și predicarea sa. Kerygma care ne trimite spre el însuși, ne-o solicită de asemenea”³⁶³.

Jeremias întrevește două probleme prezente pe acest parcurs, și anume aceea a lipsei unor documente scrise de către Isus, ori măcar a unora contemporane lui pe de-o parte, posedând doar surse care la distanță de ani pot să fi alterat cuvintele sale, iar pe de o altă, problema posibilității de a se fi inserat unele creații noi în materialele de care dispunem, adăugiri străine de spiritul original al lui Isus. În fața acestor provocări, exegetul își prefigurează un itinerar, „acela care împrumută metoda studiilor comparative a religiilor. Ne folosim îndeosebi de «criteriul disimilarității», pentru a dezvălui o tradiție mai arhaică, acolo unde un enunț ori o formulare nu poate să ne amintească nici de iudaismul antic, nici de Biserica primară”³⁶⁴.

Însă pe lângă acest criteriu al neasemănării, pe care l-am văzut propulsat inițial de către Käsemann, Jeremias intenționează să adopte un alt criteriu, care va constitui o marcă de originalitate a studiilor sale. „Este necesar ca, pe lângă studiul comparativ al religiilor, să facem apel la o altă modalitate de a intra în posesia tradiției pre-pascale, cunoscând caracteristicile limbii și ale stilului. (...) Acest mijloc (este) adesea foarte neglijat”³⁶⁵.

³⁶³ ID., *Il problema del Gesù storico, in Gesù e il suo annuncio*, Paideia, Brescia 1993, pp. 13-33.24.29.30, *apud* Pié-Ninot Salvador, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, p. 329.

³⁶⁴ ID., *Teologie du Nouveau Testament...*, cit., p. 8.

³⁶⁵ *Idem*, p. 9.

În introducerea sa la *Teologia Noului Testament*, Jeremias dedică ample pagini explicitării acestui din urmă criteriu³⁶⁶. Astfel, el studiază fundamentele arameene ale *logia* lui Isus în evangheliile sinoptice, formele de limbaj preferate de către el (pasivul divin, paralelismul antitetic, ritmul cuvintelor sale, aliterațiile și asonanțele), precum și caracteristicile a „ipsissima vox” a lui Isus (parabolele, afirmațiile enigmatice, concepția Împărăției lui Dumnezeu, folosirea cuvintelor „Amin” și „Abba”).

În tratatul despre parabole, intenția lui Jeremias nu este lipsită de ambiție. „Sper că cititorul va conștientiza că analiza critică (...) a operei mele nu vrea altceva decât să permită ascultarea - atât cât este posibil - a *ipsissima vox Jesu*. Nimeni și nimic mai mult decât Fiul omului și Cuvântul său nu pot să confere plenitudine de autoritate predicării noastre”³⁶⁷. Atenția față de studierea parabolelor lui Isus începuse odată cu Adolf Jülicher³⁶⁸, care a adus o critică profundă interpretării alegorice cu care secole de-a rândul au fost abordate parabolele. Jeremias duce înainte acest curent, care la rândul său fusese preluat și aprofundat de către C. H. Dodd³⁶⁹ (având totuși puncte de vedere diferite față de acesta, îndeosebi în chestiuni escatologice), precizând legătura dintre parabolele lui Isus și situația concretă a vieții Nazarineanului. În *Manualul despre Isus istoric*, Theissen și Merz individualizează trei maniere diferite în care Jeremias subliniază această legătură³⁷⁰. Astfel,

³⁶⁶ Vezi *Idem*, pp. 7-55.

³⁶⁷ J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973², pp. 7-8.

³⁶⁸ Cf. Adolf Jülicher, *Die Gleichmisreden Jesu*, Tübingen 1899.

³⁶⁹ Cf. C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, Revised Edition, London 1936.

³⁷⁰ Cf. G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., p. 395.

1) Imaginile pe care Isus le folosește sunt preluate din evenimente concrete;

2) Conținutul acestora este determinat de mesajul escatologic al lui Isus, cu privire la escatologia ce are să se realizeze;

3) Destinatarul parabolilor este îndeosebi publicul (chiar adversarii lui Isus), iar după Paști, parabolele devin adesea o învățătură adresată discipolilor.

Primul rezultat al cercetărilor lui Jeremias rămâne reconstituirea *Sitz im Leben Jesu*, întrucât el a mers „de la interpretarea redacțională a parabolei la aceea a comunității din stadiul transmiterii orale, iar de la aceasta la sensul original al parabolei într-o situație concretă din viața lui Isus. (...) El a demonstrat că, înlăturând interpretarea redacțională și cea tradițională a unei parabole, împreună cu respectiva lor (*sic!*) situație vitală, se putea ajunge la parabola originală în ambitusul ei primar”³⁷¹. Totuși, în procesul de reconstruire a contextului rămâne mereu ceva ipotetic, și cu cât mai mult parabolele sunt legate de un anumit context precis, cu atât mai greu li se poate recunoaște importanța în afara respectivului context³⁷². Prosper Grech afirma că, în ciuda faptului că pot fi ridicate diferite obiecții și se pot pune la îndoială rezultate ale autorului asupra unor *logia* ori asupra unor parabole, metodele și criteriile lui Jeremias au fost în general acceptate de către critici³⁷³.

³⁷¹ P. Grech, *Il problema cristologico e l'ermeneutica* în R. Latourelle, G. O'Collins (îngrijit de), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982², p. 153.

³⁷² Cf. G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., p. 396.

³⁷³ Cf. P. Grech, *Il problema*, cit., p. 153.

Nu fără o oarecare exaltare, James Dunn este de părere că rezultatul considerabil al acestei noi faze a fost constituit tocmai de studiile lui Jeremias.

„Chiar dacă nu aparținea școlii lui Bultmann, căreia i se asocia îndeosebi în Germania noua cercetare, lucrarea lui J. Jeremias asupra *Parabolelor lui Isus* se remarcă prin a fi cel mai bun exemplu de critică a formelor, iar demonstrația sa cum că Isus se ruga lui Dumnezeu chemându-l *Abba* a rămas, în ciuda exagerărilor și cu o oarecare surprindere, unul dintre rezultatele cele mai sigure ale noii cercetări. Iar în *Predicarea lui Isus*, Jeremias a furnizat o reconstrucție solidă a acestei predicări, cea mai validă ce se putea spera, îndeosebi pentru că el a abordat cu seriozitate necesitatea de a demonstra baza arameană a cuvintelor lui Isus”³⁷⁴.

Încercând o evaluare de ansamblu a rezultatelor studiilor întreprinse cu criteriile propuse de către cercetătorii *New Quest*, Karl Lehmann este ceva mai moderat în aprecierea aportului lui Jeremias. „În intenția de a scoate în relief tradiția originară asupra lui Isus, nu a parcurs un drum prea lung nici măcar J. Jeremias -cel puțin din punctul de vedere al conținutului- , iar aceasta în ciuda tuturor meritelor sale, precum -de exemplu- acela de a fi evidențiat particularitatea lingvistică a «ipsissima vox» a lui Isus”³⁷⁵. H. Waldenfels atrage atenția că, în ciuda modului diferit de a evalua critic rezultatele la care Jeremias a ajuns în ceea ce privește analiza parabolelor, în propunerile sale vizavi de *ipsissima verba* rămân lucruri de netăgăduit întrucât „sub profil exegetic se menține oricum validă teza că în apelativul «Abba» avem de-a face cu o distincție clară a *ipsissima*

³⁷⁴ J. D. G. Dunn, *Gli albori ...I*, cit., p. 97.

³⁷⁵ K. Lehmann, *Il problema di Gesù di Nazaret*, in W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale II. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 146-147.

vox Jesu, pentru că acest apelativ nu are corespondent în literatura iudaismului palestinian cel mai vechi”³⁷⁶.

Meritele lui Jeremias sunt incontestabile și este amintit ca un exponent de bază al *Second Quest*. De la început însă, nu i-au lipsit critici care afirmau faptul că el s-a distanțat de criteriile propriului său curent și, devenind oarecum lax în acceptarea facilă a multor date din evanghelii, s-a apropiat net de stilul vechiului curent al *Leben Jesu Forschung*. În acest sens, însuși E. Käsemann evaluează că acesta este ”excesiv de optimist în a reconstrui ceea ce Isus a spus și a făcut, fiind tributar, cu voie sau fără-de-voie, vechiului protestantism liberal care făcea din Isus reconstruit istoric obiectul propriei credințe”³⁷⁷. Iar Segalla consideră că -

„pe bună dreptate a fost acuzat de a-l considera pe Isus istoric, adică rezultatul cercetării istorice asupra lui Isus, ca fundament al credinței hristologice, ca și cum credința ar depinde, în genuinitatea ei, de cercetarea istorică. (...) Jeremias este considerat încă un «teolog liberal» care pretinde să construiască credința pe (...) rezultate care rămân oricum ipotetice, în timp ce credința are o certitudine ce îi provine din partea Cuvântului lui Dumnezeu, și nu doar din cuvântul lui Isus istoric”³⁷⁸.

Chiar dacă Jeremias tinde să se apropie de curentul *Old Quest*, Käsemann recunoaște faptul că, spre deosebire de vechii autori iluminiști, pentru acesta Isus este Fiul întrupat al lui Dumnezeu și nu un simplu om³⁷⁹. O obiecție similară îi aduce și James Robinson³⁸⁰.

³⁷⁶ H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale*, cit., p. 326.

³⁷⁷ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 30.

³⁷⁸ G. Segalla, „Gesù rabbi ebreo...”, cit., p. 29.

³⁷⁹ Cf. E. Käsemann, *Sackgassen*, cit., pp. 40-41.

³⁸⁰ Cf. J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 18, nota 3.

Biblistul italian G. Barbaglio adaugă acestei critici faptul că „marea încredere a experimentatului Jeremias în resursele filologice -ca și criteriu pentru autenticitatea istorică a cuvintelor lui Isus atestate în Evanghelii-, apare problematică, întrucât nu merge dincolo de arhaismul mărturiei literare. Pe scurt, materialul evanghelic ce trădează conotații aramaizante nu își are neapărat originea în Isus; poate prea bine să aparțină primei comunități creștine palestiniene”³⁸¹.

III.3. Günther Bornkamm

Considerat a fi realizatorul celui mai elocvent și cunoscut ³⁸² studiu alcătuit în conformitate cu metodologia propusă de exponenții al *Second Quest*, Günther Bornkamm scrie opera *Isus din Nazaret*³⁸³, fiind prima carte asupra lui Isus istoric redactată de către un discipol al lui Bultmann, la o distanță de treizeci de ani după ce maestrul o publicase pe a sa. Atât faptul în sine al publicării cărții după o perioadă atât de îndelungată, cât și diferențele de perspectivă față de Bultmann, ne atestă cât de profund a fost imboldul revenirii la studierea lui Isus istoric, precum și interesul de a regăsi continuitatea dintre predicarea pre-pascală și cea de după evenimentul Învierii.



Günther Bornkamm
(1905 - 1990)

³⁸¹ G.Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 30.

³⁸² Cf. G. Segalla, *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Cittadella, Assisi 2006, p. 161.

³⁸³ Cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956.

Bornkamm nu ignoră problemele obiective legate de interpretarea izvoarelor și nici pe cele care țin de modul cu totul aparte în care acestea au fost concepute. „Cu siguranță, dificultatea de a ajunge la o cunoaștere istorică, într-un oarecare fel sigură, în ambitusul tradiției lui Isus, a devenit mereu mai mare. Acest lucru depinde de natura izvoarelor”³⁸⁴. Însă, așa cum subliniază Waldenfels și cum am avut ocazia să evaluăm în întreg acest capitol, exegeza propusă de către reprezentanții a *The Second Quest* privea cu o reînnoită încredere în capacitatea evangheliilor de a furniza informație istorică, întrucât „sub profil istorico-exegetic se constatase între timp că kerygma conține tradiția autentică într-o măsură mai mare decât voia inițial să admită critica istorică”³⁸⁵. Bornkamm profesează acest crez de comun împărtășit, susținând că -

„evangheliile nu justifică nici resemnarea și nici scepticismul. Acestea ne revelează încă figura istorică a lui Isus cu o forță imediată, chiar dacă într-un mod diferit față de cronici și de descrieri istorice. Într-un chip foarte evident, ceea ce evangheliile ne relatează din mesajul lui Isus, din acțiunile și din istoria sa, este încă totodată caracterizat de o autenticitate, de o prospețime și o originalitate de fel adumbrite de credința pascală a Bisericii, trăsături care ne conduc în mod direct înspre figura pământească a lui Isus”³⁸⁶.

Autorul explică ulterior modul în care evaluează această capacitate a evangheliilor de a furniza informație istorică: „chiar dacă evangheliile nu vorbesc despre istoria lui Isus, reproducând cursul carierei sale în diferitele sale evenimente și perioade, în dezvoltarea sa interioară și exterioară, acestea vorbesc totuși

³⁸⁴ ID., *Jesus von Nazareth*, 5, apud J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 150.

³⁸⁵ H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale*, cit., p. 303.

³⁸⁶ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 18, apud H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale*, cit., p. 303.

despre istorie ca fapt (*Historie*) și eveniment (*Geschichte*) și o fac cu o abundență de informații”³⁸⁷. Chiar dacă este prudent în selecționarea și acceptarea tuturor datelor prezente în evanghelii, urmând criteriile minimaliste ale curentului *New Quest*, Bornkamm vede posibilă ieșirea din impasul bultmannian, declarând că în munca teologică și exegetică „îndatorirea care ni se impune este aceea de a căuta istoria în kerygma evangheliilor, dar și aceea de a căuta kerygma în această istorie”³⁸⁸, depășind interpretarea sceptică și mitologică pe care o propusese Bultmann.

În analiza lui Robinson, diferența fundamentală a lui Bornkamm față de Bultmann constă în a nu restrânge cercetarea la cuvântul lui Isus, întrucât el încearcă să lărgască perspectiva incluzând și evenimentele vieții lui Isus.

„Pe lângă capitolele asupra discipolilor lui Isus (IV) și asupra ultimului drum al lui Isus la Ierusalim (VII), într-un capitol introductiv, Bornkamm nu omite să strângă toate informațiile generale pe care le posedăm asupra vieții lui Isus, pentru a trasa un cadru al personalității sale. Caracteristica acestui capitol stă în aceasta: el încearcă să descrie impresia produsă de către Isus asupra ascultătorilor săi, astfel încât să ne conducă înspre semnificația pe care Isus o acorda credinței. În expunerea lui Bornkamm pare aproape că un contact uman cu Isus ar fi, cel puțin potențial, o întâlnire cu kerygma”³⁸⁹.

Această concentrare asupra faptelor, îl conduce pe Bornkamm la o diferențiere față de Bultmann în ceea ce privește interpretarea mesajului lui Isus. Dacă Bultmann proiecta sensul

³⁸⁷ ID., *Gesù di Nazareth*, p. 21, apud Pié-Ninot Salvador, *La Teologia...*, cit., p. 331.

³⁸⁸ ID., *Jesus von Nazareth*, p. 18, apud H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale*, cit., p. 303.

³⁸⁹ J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 43.

cuvintelor lui Isus îndeosebi către o escatologie a viitorului, înspre care faptele acestuia constituiau un semn, în Bornkamm accentul cade pe prezent. „Prezentul imediat este semnul distinctiv constant al cuvintelor lui Isus, al apariției sale și al acțiunii în mijlocul unei lumi ce... a pierdut prezentul, pentru că trăiește în siguranță ori în angoasă, în conștiința propriului drept ori sub condamnarea ilegalității între trecut și viitor, între tradiție și promisiune ori amenințare”³⁹⁰. Aceste idei nu trebuie interpretate în sensul că Bornkamm ar fi unul dintre susținătorii escatologiei realizate în prezent, care are adepți ce-i sunt chiar contemporani (Dodd). Împotriva acestuia din urmă, care concentrează sensul afirmațiilor lui Isus la timpul prezent, Bornkamm „consideră *a priori* tensiunea dintre prezent și viitor în maniera bultmanniană, mai precis ca o relație între principiul imperativ și principiul indicativ care îi constituie fundamentul”³⁹¹.

Însă tocmai acest accent pus asupra prezentului îl ajută pe Bornkamm să sublinieze mai pregnant (cel puțin raportat la Bultmann) continuitatea dintre mesajul lui Isus și predicarea post-pascală a Bisericii. Bultmann propusese teoria pe baza căreia, dacă Isus era promisiunea, Pavel, reprezentant deja al unei epoci ulterioare, era cel care beneficia de prezentul împlinirii și deopotrivă de trecut. Bornkamm însă mută această separare a două lumi, de la relația Isus-Pavel la cea dintre Ioan Botezătorul-Isus, Botezătorul fiind exponentul unei dimensiuni a așteptării și Isus al uneia a împlinirii. Evaluând poziția autorului, Dunn subliniază că „într-o schemă escatologică a celor două vârste, Isus nu poate fi așezat în prima parte a diviziunii:

³⁹⁰ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, p. 52, apud J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 44.

³⁹¹ J. Robinson, *Kerygma...*, cit., pp. 44-45.

precursorul este Botezătorul, în timp ce «Isus proclamă: Dezvoltarea eoanelor este aici, Împărăția lui Dumnezeu începe deja»³⁹².

Chiar dacă subliniază rolul central al lui Isus în a face prezentă oamenilor realitatea lui Dumnezeu, Bornkamm consideră, pe linie bultmanniană, că Isus nu a anunțat niciodată această Împărăție atribuindu-și conotații mesianice, întrucât „«mesianismul» ființei sale ar fi închis în cuvântul în acțiunea sa și în caracterul imediat al apariției sale”³⁹³. G. Segalla obiectează în fața acestui scepticism, că -excluzând mesianismul explicit al lui Isus- nu se poate explica titlul scris pe cruce, cu ocazia răstignirii³⁹⁴.

În ultimul capitol al lucrării sale, Bornkamm se oprește asupra continuității dintre Isus istoric și kerygmă, individualizând elementul de legătură tocmai în evenimentul învierii. Acesta are două conotații diferite, întâi aceea a intrării concrete în lume a Împărăției propovăduite de către Isus, iar mai apoi a încredințării apostolilor asupra veracității celor anunțate de către Nazarinean, încredințare ce va determina motivele kerygmei post-pascale. Prin urmare, Învierea reprezintă „atât erupția noii lumi a lui Dumnezeu în această lume veche, caracterizată de păcat și de moarte, cât și instituirea și începutul Împărăției sale. (...) Anunțul făcut de Isus, despre Împărăția lui Dumnezeu ce avea să vină, revine într-o formă nouă, doar că acum cu moartea și învierea sa, Isus însuși a intrat să facă parte

³⁹² J. D. G. Dunn, *Gli albori...I*, cit., pp. 96-97.

³⁹³ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 163, *apud* J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 45.

³⁹⁴ Cf. G. Segalla, „La ricerca del Gesù storico continua”, în R. Cantalamessa, R. Penna, G. Segalla, *Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Dehoniane, Bologna 2009, p. 46, nota 28.

din mesaj și i-a devenit centrul”³⁹⁵. Prin urmare, pentru Bornkamm, învierea „nu este un mit, ci este strâns legată de evenimentul hristologic și, în același timp, constituie o prezență vie și actuală în Biserică”³⁹⁶.

Concluzionând, Günther Bornkamm a furnizat în opera sa „o aplicare clară și extinsă a noilor orientări metodologice” și, folosindu-se de elementele cu siguranță istorice subliniate de către Käsemann în legătură cu activitatea și cuvintele lui Isus, s-a ocupat „cu această reconstruire, prezentându-l (pe Isus) în perspectivă escatologică, ca un propovăduitor al apropierii Împărăției lui Dumnezeu și mijlocitor al semnelor ce îi indică anticiparea parțială, dar reală”³⁹⁷.

III.4. JAMES M. ROBINSON

Autor socotit ca fiind cel care a pus bazele metodei și ale specificului a *The Second Quest*, Robinson este recunoscut îndeosebi datorită operei sale *Kerygma und historischer Jesus*³⁹⁸. După ediția din 1960, autorul a îngrijit în anul 1976 o alta, în cadrul căreia a adus completări substanțiale, izvorâte îndeosebi din confruntarea cu interpretarea pozițiilor sale oglindită în opera autorilor A. Harvey și Schubert M. Ogden³⁹⁹. Pe întreg parcursul celei de-a doua ediții, autorul ripostează la adresa comentariilor acestor autori, enumerând cu tenacitate

³⁹⁵ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, p. 163, apud J. Robinson, *Kerygma...*, cit., p. 46.

³⁹⁶ O. R. Arenas, *Teologia della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989, p. 326.

³⁹⁷ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 30.

³⁹⁸ Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1960.

³⁹⁹ Îndeosebi în *Wie neu ist die Neue Frage nach dem historischen Jesus?* ZThK 59 (1962), pp. 46-89.

paragrafele în care a fost rău înțeles și oferind, de asemenea, lămuriri asupra propriei poziții. „Aceștia susțin că nu istoria formelor și teologia kerygmatică a lui Bultmann ar fi înlocuit cercetarea sec. al XVIII-lea asupra lui Isus istoric, ci că tocmai Bultmann (...) ar fi continuat cercetarea, canalizând-o într-o direcție mai bună. (...) Din păcate critica pe care cei doi autori o aduc muncii mele se bazează pe o înțelegere greșită”⁴⁰⁰.

Volumul este structurat în șase capitole, care oferă cititorului o perspectivă complexă și deopotrivă magistrală asupra curentului *The Second Quest*.

Neobișnuit de complexă, *Introducerea* structurează pe un parcurs de cca. 90 de pagini întreaga istorie a respectivului curent de studii în care, pornind de la faza bultmanniană a contestării posibilității și necesității studierii laturii istorice a existenței lui Isus și, trecând prin răsturnarea perspectivei înfăptuită de către Käsemann, cititorul este condus prin toată istoria cercetării înspre starea de fapt în care se aflau studiile în jurul anilor 1960. Robinson nu omite să specifice aportul unor gânditori și al unui întreg context care a influențat poziția bultmanniană, îndeosebi generația pe care o putem denumi pre-käsemanniană, ale cărei idei au anticipat pe acelea ale inițiatorului *New Quest*. Astfel, sunt enumerați F. Gogarten, J. Jeremias, E. Stauffer, K. L. Schmidt, O. Cullmann, G. Gloege,



James M. Robinson
(1924 - 2016)

⁴⁰⁰ J. Robinson, *Premisă la a doua ediție*, în idem, *Kerygma...*, cit., p. 10.

E. Schweizer, H. Diem, Robinson oprindu-se succint asupra fiecăruia dintre aceștia pentru a le prezenta punctele de vedere.

După trecerea în revistă a ilegitimității cercetărilor asupra lui Isus istoric susținute de către Bultmann (cap. I), Robinson analizează posibilitatea (cap. 2) și deopotrivă legitimitatea (cap. 3) acestor studii, pe care curentul *The Second Quest* pretinde să le ducă înainte. În ceea ce privește legitimitatea unei reveniri la Isus istoric, Robinson explică -pe linie kăsemanniană- încrederea în încărcătura istorică pe care o pot avea informațiile cuprinse în kerygmă:

„Elementele pe care interesul kerygmatic ni le-a păstrat și care nu au suferit modificări esențiale prin inserarea lor în kerygmă, sunt tocmai acele elemente care răspund cel mai bine exigențelor persoanei. Interesul kerygmatic al comunității primare a transmis substanțial nealterate tocmai acele *logia* și povestiri în care Isus și-a exprimat intențiile și înțelegerea existenței, într-un mod în care comunitatea îi înțelegea cel mai bine învățătura. (...) Dacă înțelegerea modernă a istoriei și a existenței corespunde înțelegerii kerygmei, întrucât și kerygma furnizează o interpretare a persoanei și a istoriei lui Isus, nu există niciun motiv pentru a continua să ne îngrijorăm că cronologia, rama exterioară a vieții publice a lui Isus nu ne mai este cunoscută. (...) Cuvintele autentice ale lui Isus, al căror text precis este aproape imposibil de reconstruit, a căror tradiție este adesea nesigură și a căror condiționare istorică se poate aproape atinge cu mâna, sunt, cu toate acestea, forme istorice care, în vederea unei întâlniri cu istoria și cu persoana lui Isus sunt mult mai importante decât ar fi fost elementele cronologice sau psihologice în jurul cărora se căzneau zadarnic cercetările asupra vieții lui Isus”⁴⁰¹.

⁴⁰¹ J. Robinson, *Kerygma...*, cit., pp. 154-155.

Interesul revenirii la Isus istoric nu se poate argumenta ca o dorință de a furniza un fundament științific actului uman de credință. Știința nu poate pretinde să demonstreze că în viața lui Isus ar fi avut loc cu adevărat revelația escatologică a lui Dumnezeu, însă poate să evalueze modul în care Isus ar fi profestat acest lucru.

Așa cum la un moment dat era aproape anacronistic să se mai vorbească despre Isus istoric, Robinson consideră că în timpurile sale apare anacronistic faptul de a refuza chestiunea lui Isus istoric, motivând că o astfel de problemă ar echivala cu eludarea riscului credinței. Aceasta, tocmai pentru că istoria este prezentă în evanghelii, -firește, înveșmântată într-un anume fel- iar evangheliștii erau interesați să pună în evidență importanța pe care istoria o avea față de credință⁴⁰².

Dacă până la momentul respectiv existase doar ideea imposibilității unei sciziuni între Isus istoric și Hristosul credinței, Robinson consideră că un mare aport al cercetărilor contemporane lui este conștiința faptului invers, adică a separării Hristosului credinței de Isus istoric. „Tocmai evangheliștii ne arată că nu mai puțin important este celălalt aspect, altfel spus că nu-l putem separa pe Hristosul credinței de Isus istoric, dacă vrem să evităm ca istoria să fie substituită de un mit și Nazarineanul de o ființă celestă”⁴⁰³.

În ultimele două capitole (5 și 6), Robinson încearcă să surprindă câteva probleme ridicate de noile abordări asupra lui Isus istoric, precum concepția pe care el trebuie să o fi avut despre existență, problema hristologiei comunității primare sau posibilitatea interpretării existențiale a escatologiei lui Isus ori a

⁴⁰² Cf. *Idem*, p. 171.

⁴⁰³ *Idem*, p. 172.

kerygmei comunității post-pascale. Astfel, autorul este convins că „a urma linia escatologică din mesajul lui Isus are o importanță decisivă, întrucât escatologia lui Isus este orientată către o înțelegere a existenței. Prin urmare interpretarea existențială se angajează în acest punct”⁴⁰⁴.

În ce mod își putea înțelege Isus propria existență? Robinson susține că „Isus își considera existența ca fiind reglementată în primul rând nu de om ci de Dumnezeu și de prezentul escatologic, care este un dar al lui Dumnezeu”. Există anumite consecințe care derivă din acest fapt cu implicații asupra vieții creștine: „rezultă cu claritate că înțelegerea creștină a existenței implică întotdeauna o anumită înțelegere a lui Dumnezeu și a lumii. Prin urmare existența creștină nu se fundamentează pur și simplu pe tradiția lui Isus, ci, mai degrabă, are loc în întâlnirea cu propovăduirea actuală a existenței lui Isus ca existență a *cosmocrator*-ului”. În această optică, îndatorirea cercetării științifice va fi aceea a „verificării dacă, dincolo de toate transformările suferite de către *logia* lui Isus și a tuturor dezvoltărilor concepțiilor hristologice, s-a menținut intactă înțelegerea pe care Isus a avut-o asupra existenței”⁴⁰⁵.

Cel mai mare susținător al *The New Quest*⁴⁰⁶, J. T. Robinson, lasă posterității o operă prin care explică rădăcinile dezbaterilor hristologice ale timpului său, analizând conturul ideilor autorilor celor mai semnificativi, și încercând să realizeze o sinteză încheată și o expunere unitară a metodologiilor urmate de către școala de gândire în care se regăsește. Firește, Robinson nu trece sub tăcere laturile problematice și provocările pe care cercetarea le întâlnește, luând în discuție legitimitatea

⁴⁰⁴ *Idem*, p. 243.

⁴⁰⁵ *Idem*, pp. 254-255.

⁴⁰⁶ Cf. G. Segalla, „Gesù rabbi ebreo...”, cit., p. 42.

demersurilor pe care generația sa le întreprinde, și ducând ulterior reflecția asupra lui Isus istoric, abordându-l și dintr-o perspectivă existențialistă. Merită menționat, de asemenea, interesul lui Robinson ⁴⁰⁷ în promovarea generală a „noii hermeneutici” care, pornind de la intuițiile lui M. Heidegger și îndeosebi H. G. Gadamer, consideră că limbajul autentic ajunge să coincidă cu cuvântul mântuitor al lui Dumnezeu, al cărui cuvânt adresat către om este chiar Isus istoric, de unde rezultă că hermeneutica asupra textului constă nu atât în cuprinderea profunzimilor ascunse în text, cât în a asculta și a traduce acest cuvânt în limbaj modern⁴⁰⁸.

III.5. PREZENȚA CATOLICĂ ÎN DEZBATERE

Dacă până acum, în *Old* și *No Quest* prezența catolică a fost inexistentă sau cu totul nesemnificativă, anumite schimbări de optică în teologia catolică au determinat lărgirea unor direcții de cercetare, lărgire pe baza căreia teologia și exegeza catolică a devenit receptivă în fața unor stimuli cu care lumea protestantă se confrunta deja de ceva vreme. Așa cum s-a subliniat, în vechea dezbatere liberală, prezențele unor teologi catolici s-au dovedit a fi lipsite de rezonanță. Pe de-o parte erau percepute ca fiind prea conservatoare, limitându-se la luări de poziție apologetice, însă fără libertatea interioară necesară ascultării reale a vocilor implicate în cercetare. Pe de altă parte, autorii care au încercat să accepte anumite provocări și să furnizeze răspunsuri au fost

⁴⁰⁷ J. M. Robinson, J. B. Cobb (îngrijit de), *The New Hermeneutic*, New York 1964.

⁴⁰⁸ Cf. A. M. Artola, J. M. S. Caro, *Bibbia e parola di Dio*, Paideia, Brescia 1994; Pentru o prezentare generală a hermeneuticii existențiale, vezi pp. 239-247.

priviți în interiorul Bisericii cu o oarecare neîncredere, fiind suspecți de implicare modernistă.

Deschiderea teologilor a fost progresiv însoțită de o deschidere și o clarificare la nivel magisterial. Înainte de a aborda în mod particular aportul unor autori la *The Second Quest*, vom încerca o scurtă trecere în revistă a parcursului efectuat de către poziția magisterială a Bisericii, limitându-ne la câteva documente care au influențat în mod direct studiile cercetătorilor catolici implicați în *The Second Quest*.

III.5.1. Poziția Magisteriului catolic față de exegeza scripturistică din prima jumătate a sec. al XX-lea până la Conciliul Vatican II

La sfârșitul sec. al XIX-lea, Papa Leon al XIII-lea a promulgat enciclica *Providentissius Deus* (1893) într-un moment delicat, caracterizat de influența raționalismului de factură iluministă, ca o tentativă de răspuns apologetic la unele probleme legate de ineranța biblică.

„Amintind de natura divină a Scripturii, garantată de către inspirație, și revendicând Bisericii posibilitatea înțelegerii și interpretării autentice a adevăratului ei sens, enciclica oferă o serie de orientări exegetului catolic, care trebuie să acționeze întotdeauna sub călăuză magisteriului Bisericii, să folosească arta ori știința criticii, să studieze limbile semitice și să dea credit progreselor științelor fizice și naturale, precum și arheologiei și istoriei”⁴⁰⁹.

Benedict al XV-lea a scris în 1920 enciclica *Spiritus Paraclitus* insistând asupra dispozițiilor interioare ale exegetului și evaluează într-un mod destul de sceptic chestiunea genurilor literare. Tot în această perioadă, Comisia Biblică Pontificală

⁴⁰⁹ A. M. Artola, J. M. S. Caro, *Bibbia...*, cit., p. 268.

frânează discuțiile asupra interpretării lipsei de istoricitate a primelor capitole din cartea Facerii și asupra contestării apartenenței unor cărți biblice la autorii tradiționali. Atmosfera în cercurile biblice catolice era destul de încordată.

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial (1943), după ce Mișcarea Biblică Catolică începuse să aducă anumite roade, Pius al XII-lea a promulgat enciclica *Divino afflante Spiritu*. „Cea mai mare contribuție a sa a fost probabil deschiderea față de ajutorul și de studiul orientalisticii și a genurilor literare. (...) Răspunsul exegeților catolici nu s-a lăsat așteptat și a avut loc începutul a ceea ce, fără dubiu, se poate numi era modernă a exegezei biblice”⁴¹⁰. Exemplificăm cu câteva pasaje semnificative cu privire la deschiderea față de studiul genurilor literare:

„Fără a lăsa la o parte noile lumini aduse de studiile moderne, interpretul va încerca cu toată sânguința să discearnă care va fi fost natura autorului sacru, care (au fost) condițiile vieții sale, în ce timp a trăit, ce izvoare scrise sau orale a utilizat, de ce moduri de a spune s-a folosit. Astfel, va putea cunoaște cu exactitate cine a fost hagiograful și ce anume a voit să spună prin scrierea lui. (...)”

Ceea ce acei antici au voit să semnifice prin cuvintele lor nu va fi determinat doar cu legile gramaticii și ale filologiei, ori dedus din context; interpretul trebuie aproape să se întoarcă cu mintea la Orientul acelor secole îndepărtate și, cu ajutorul istoriei, al arheologiei, al etnologiei și al altor științe, să discearnă net ce genuri literare au dorit să folosească scriitorii acelei trecute ere. De altfel, pentru a-și exprima conceptele, vechii Orientali nu au folosit întotdeauna acele forme ori moduri de a spune pe care le folosim astăzi; mai degrabă pe acelea care erau în uz printre persoanele vremurilor și țărilor lor. Care sunt acestea, exegetul nu poate stabili *a priori*, ci doar în urma unei cercetări temeinice a

⁴¹⁰ *Idem*, p. 269.

vechilor literaturi ale Orientului. Asupra acestui punct, în ultimele decenii, cercetările conduse cu o mai mare grijă și sânguință au pus într-o lumină mai clară care au fost, în timpul acelor antice vârste, formele de rostire folosite atât în compozițiile poetice, cât și în dictarea legilor ori a normelor de viață, cât și, în fine, în povestirea întâmplărilor istoriei. (...)

Prin urmare, exegetul catolic se va folosi în mod prudent de acest mijloc, căutând adică ceea ce, în modul de a spune ori în genul literar adoptat de către hagiograf, poate să conducă înspre interpretarea dreaptă și genuină; și să se convingă că în această parte a misiunii sale nu poate fi neglijent, fără a aduce mare pagubă exegezei catolice” (DAS II.§3).

Prin Constituția dogmatică *Dei Verbum* asupra Revelației dumnezeiești, Conciliul Vatican al II-lea a soluționat felurite puncte problematice prezente până în acel moment în teologia biblică (teoria ineranței, teoria celor două izvoare cu privire la Scriptură și la Tradiție). Itinerarul parcurs până la redactarea formei finale a Constituției nu a fost lipsit de aporii și stagnări.

În sfârșit, textul final al documentului *Dei Verbum* oferă cu claritate principiile de bază ale exegezei catolice. Astfel, „exegetul catolic se apropie întotdeauna de Biblie cu convingerea de-a se găsi în fața unei scrieri sfinte, o carte deplin umană și deplin dumnezeiască. (...) Orice interpretare catolică a Bibliei presupune o atitudine de credință. În termeni de hermeneutică filosofică contemporană vom spune că acest lucru face parte din precomprehensiunea fundamentală a exegetului creștin”⁴¹¹. Textul conciliar afirmă:

„Deoarece Dumnezeu a vorbit în Sfânta Scriptură prin oameni, în felul oamenilor, pentru a pătrunde ceea ce Dumnezeu a voit să ne împărtășească interpretul Sfintei

⁴¹¹ A. M. Artola, J. M. S. Caro, *Bibbia*, cit., p. 272.

Scripturi trebuie să cerceteze atent ce au intenționat de fapt hagiografii să ne comunice și ce l-a plăcut lui Dumnezeu să ne dezvăluie prin cuvintele lor.

Pentru a descoperi intenția hagiografilor, trebuie, printre altele, să se țină seama și de «genurile literare». Căci adevărul este prezentat și exprimat în mod diferit în textele care sunt în diferite sensuri istorice sau profetice sau poetice, sau de alt gen de expresie. Este deci necesar ca cercetătorul să caute sensul pe care hagiograful a intenționat să-l exprime și l-a exprimat în împrejurări determinate, după condițiile timpului său și ale culturii sale, prin intermediul genurilor literare folosite la vremea respectivă. Pentru a înțelege corect ceea ce a voit să afirme în scris autorul sacru, trebuie avute atent în vedere atât modurile de a simți, de a exprima sau de a povesti, curente în mediul și în vremea hagiografului, precum și cele obișnuite în diverse locuri, la acea epocă, în relațiile dintre oameni.

Dar, întrucât Sfânta Scriptură trebuie citită și interpretată întru același Spirit în care a fost scrisă, pentru a descoperi exact sensul textelor sacre trebuie avute în vedere cu nu mai puțină grijă conținutul și unitatea întregii Scripturi, ținând seama de tradiția vie a întregii Biserici și de analogia credinței. Este sarcina exegeților să lucreze după aceste reguli pentru înțelegerea și expunerea mai profundă a sensului Sfintei Scripturi, pentru ca, printr-un studiu, într-un fel, pregătitor, să se maturizeze judecata Bisericii. Căci tot ceea ce se leagă de modul de a interpreta Scriptura se află supus în ultimă instanță judecății Bisericii, care împlinește dumnezeiasca poruncă și slujire de a păstra și de a interpreta cuvântul lui Dumnezeu” (DV 12).

În analiza aportului Constituției la trasarea liniilor pentru o exegeză catolică, teologii spanioli A. M. Artola și J. M. S. Caro individualizează în afirmațiile conciliare nouă principii

indispensabile⁴¹². Le rezumăm întrucât sunt orientative pentru studiile teologilor catolici pe care le vom expune succesiv.

1) Nu există o separare netă între interpretarea Bibliei drept carte pur umană, și interpretarea ei ca o carte ce conține și este Cuvântul lui Dumnezeu;

2) A lua în serios dimensiunea umano-divină a Scripturii, ce derivă din faptul dogmatic al inspirației sale divine, presupune a considera la modul cel mai serios umanitatea Scripturii;

3) Pentru a cunoaște ceea ce Dumnezeu dorește să ne spună și ne spune în Sfânta Scriptură este necesar să cunoaștem atât condiționările și intențiile autorului sau autorilor săi umani, cât și pe acelea ale limbajului său, nu întotdeauna dependente de intenția autorilor umani;

4) Din principiile precedente derivă că, pentru a interpreta Scriptura în mod corect, e necesar să fie acceptate toate instrumentele și metodele interpretative aplicate altor opere cu caracteristici analoge;

5) O altă consecință a primelor trei principii este utilitatea și aplicabilitatea pentru interpretarea Sfintei Scripturi a procedeelelor și metodelor de interpretare provenind din cercetările și din studiul domeniului științelor umane;

6) Biblia nu poate fi citită fără a recurge la Spiritul în care a fost scrisă;

7) A citi și a interpreta Biblia în Spiritul în care a fost scrisă necesită venerația și respectul pentru conținutul și unitatea întregii Scripturi;

8) A citi și a interpreta Biblia în Spiritul în care a fost scrisă solicită atenția față de Tradiția vie a întregii Biserici;

⁴¹² Cf. *Idem*, p. 271 și urm.

9) A citi și a interpreta Biblia în Spiritul în care a fost scrisă solicită a ține prezentă analogia credinței.

Comisia Biblică Pontificală a emis recent două documente *Interpretarea Bibliei în Biserică* (1993) și *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină* (2001) arătând maturizarea ulterioară a unor perspective în cercetarea exegetică.

Vom încerca să surprindem lucrările unor teologi catolici care au studiat asupra figurii lui Isus, punând în aplicare prevederile magisteriului Bisericii Catolice.

III.5.2. Walter Kasper

Profesor la Universitatea din Münster și mai apoi Tübingen, episcop de Rottenburg-Stuttgart, iar, din 1999, Cardinal secretar al Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creștinilor, Walter Kasper rămâne în teologia catolică drept unul dintre cei mai mari gânditori ai secolului al XX-lea. Printre numeroase opere, el publică în 1974 *Jesus der Christus*⁴¹³, prin care o voce catolică prinde rezonanță, aducând rezultate concrete în dezbaterile legate de studiul lui Isus istoric din faza post-bultmanniană. În cea de-a doua prefață ce însoțește ediția în limba originală din anul 1992, Kasper individualizează motivele interesului care, la vremea conceperii



Card. Walter Kasper
(1933 - ...)

⁴¹³ *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974. În anul 1992, autorul va publica o a unsprezecea ediție a operei, conținând însă o prefață nouă și elaborată.

operei, făceau astfel încât hristologia să se găsească în centrul dezbaterilor teologice. Întâi de toate, interesul fusese promovat de către Conciliul Vatican II, însă o provocare încă și mai mare a venit „din partea teologiei evanghelice protestante care, cu aportul lui Ernst Käsemann, Günter Bornkamm, Ernst Fuchs și alții, începea să se distanțeze față de unilaterală teologie kerygmatică a lui Rudolf Bultmann și să propună într-un mod nou relevanța teologică a chestiunii lui Isus istoric, cu scopul de a preîntâmpina astfel pericolul devenit astăzi din nou acut al unei mitizări a credinței în Hristos”⁴¹⁴. Autorul își recunoștea așadar opera ca un aport la chestiunea deschisă prin dezbaterile din *The Second Quest*. Însă, pe lângă toate acestea, al treilea motiv al redactării, se găsea în sentimentul crizei profunde, cu privire la chestiunea religioasă asupra lui Isus Hristos.

Deja în capitolul de debut al opereii din anul 1974, Kasper enumeră aceste provocări. Firește, opera sa asupra lui Isus nu va consta într-o dezbateră de idei pentru resuscitarea unui studiu istoric asupra Nazarineanului. Chiar dacă autorul va trece în revistă întreaga problematică a respectivelor cercetări, interesul său prim va fi însă acela de a formula un răspuns la întrebarea *Cine este Hristos?* și în special *Cine este El astăzi pentru noi?*, intenționând deci să facă o tratare hristologică mult mai amplă, în care tema dezbaterilor *Old / No / Second Quest* este prezentă doar în filigrană. Nu uităm că, fiind catolic, Kasper scrie în contextul cultural și teologic al unei Biserici care nu a suferit în mod direct provocarea și mai apoi criza determinată de aceste cercetări radicale. „Mărturisirea «Isus este Hristosul» e o formulă prescurtată pentru a exprima credința creștină, iar hristologia nu este

⁴¹⁴ W. Kasper, *Nuova prefazione* (1992), în *Gesù il Cristo*, Ed. Queriniana, Brescia 2001⁹, p. II.

altceva decât interpretarea riguroasă a acestei mărturisiri. Ceea ce se mărturisește aici e faptul că acest Isus din Nazaret, în unitatea, inconfundabilitatea sa, este în același timp Hristosul trimis de către Dumnezeu, adică Mesia cel uns de către Spirit, mântuirea lumii, plenitudinea escatologică a istoriei”⁴¹⁵.

În dorința de-a oferi o imagine globală a lui Isus Hristos care să rezulte din trăirea credinței, dezbaterile asupra lui Isus istoric aduc teologiei catolice provocarea căutării unui limbaj care să fie inteligibil pentru timpul prezent. Teologia trebuie să furnizeze determinate răspunsuri substanțiale: cine a fost Isus în concretețea sa și ce anume derivă din mesajul său pentru oamenii timpului nostru? Astfel, studiul hristologic „se mișcă sub semnul redescoperirii problemei lui Isus istoric, o discuție care între discipolii lui Bultmann (...) inaugurează era post-bultmanniană. Teologia catolică și-a asumat imediat noua problematică. (...) S-a recunoscut faptul că o hristologie reînnoită nu se poate epuiza în interpretarea și reinterpretarea formulelor confesionale transmise, fie ele kerygmatiche ori dogmatice. (...) Dacă mărturisirea hristologică nu s-ar sprijini câtuși de puțin pe Isus istoric, aceeași credință în Hristos ar deveni pură ideologie, o concepție generală a lumii și a lucrurilor lipsită de orice fundament istoric”⁴¹⁶.

Analizând starea hristologiei din perioada redactării operei, Kasper individualizează trei îndatoriri precise pe care le are hristologia. Le enumerăm pentru că le găsim revelatoare pentru interesele teologilor catolici și, de asemenea, pentru că sunt pertinente tematicii noastre.

⁴¹⁵ ID., *Gesù...*, p. 10. Sublinierea îi aparține autorului.

⁴¹⁶ *Idem*, p. 15-16.

Hristologia trebuie să fie istoric determinată. „Aceasta se fundamentează pe mărturisirea de credință «Isus este Hristos» și se referă așadar la o istorie absolut determinată și la un destin cu totul singular. Nu poate să fie derivată nici din nevoile omului și nici ale societății”⁴¹⁷. Aceasta are nevoie să reactualizeze o amintire istorică vie. Kasper afirmă că acest tip de hristologie a jucat un rol important în perioada Scolasticii baroce, trecând prin problemele spinoase și complexe ale cercetărilor istorice moderne legate de originea credinței pascale, de nucleul confesiunilor hristologice și, în fond, de Isus istoric. Autorul afirmă că toate aceste chestiuni nu sunt simple elucubrații mentale, și nu dețin tocmai un loc secundar în hristologie. Astfel, *„chestiunile hristologice se impun în mod inevitabil, atunci când se ia în serios concretețea iritantă a credinței în Hristos. În acest caz nu există nicio zonă de credință care ar putea să se considere «pură», niciun sector imun în fața vreunui atac. Aceste chestiuni nu vor trebui tratate dintr-un punct de vedere pur istoric, ci vor trebui analizate în relevanța lor teologică”*⁴¹⁸.

Hristologia, susține Kasper, trebuie să fie universal responsabilă, făcându-se conștientă și responsabilă de toate problemele majore care privesc oamenii. Această pretenție universală a hristologiei trebuie să se manifeste într-un orizont cât mai amplu cu putință. Dialogând cu filosofia, spre exemplu, nu trebuie să se limiteze doar la discuția cu un anumit tip bine stabilit de filosofie (spre exemplu metafizica aristotelico-tomistă), întrucât un pluralism de filosofii și de teologii nu este doar binevenit, ci și necesar. Iar pe lângă aceasta, hristologia trebuie

⁴¹⁷ *Idem*, p. 18.

⁴¹⁸ *Ibidem*. Sublinierea îi aparține autorului.

să anime dialogul dintre creștinism și cultură sau dintre creștinism și politică.

Hristologia trebuie să aibă o puternică coloratură soteriologică. Amintind de cele două perspective extreme, una care sublinia într-o doctrină abstractă și izolată esența lui Hristos, separând-o de efectele sale asupra umanității (scolastica medievală), iar cealaltă care, exasperând principiul unilateral *pro me* risca să reducă toată cunoașterea hristologică la relevanța sa pentru om sau, mai grav, să antropologizeze cu totul hristologia (teologia protestantă sau neoprotestantă), Kasper susține necesitatea unei abordări care să țină strâns legate între ele atât ființa, cât și semnificația lui Isus Hristos. „Dilema dintre o hristologie ontologică și o hristologie funcțională este așadar, din punct de vedere teologic, o problemă fictivă, o alternativă pe care teologia ar trebui să o respingă în mod susținut. (...) Se impune analizarea problemelor contemporane plecând de la fundamente, întrebându-ne în ce mod ortodoxia și ortopraxa își găsesc concilierea în Isus Hristos”⁴¹⁹.

Tocmai pentru că susține cu convingere necesitatea unei fundamentări istorice a hristologiei, în cap II al primei părți („Chestiunea istorică a lui Isus Hristos”), Kasper face o trecere în revistă a tuturor studiilor istorice pe care le-am abordat până acum. Ocupându-se pe rând de punctul de plecare în credința contemporană în Isus, de dezbaterea *Leben Jesu Forschung*, cu drepturile și limitele ei și, în fine, de relevanța teologică pe care pot să o posede informațiile istorice, autorul schițează câteva concluzii, sub forma unor principii fundamentale care ar trebui să inspire hristologia și modul ei de a se structura. Aceste

⁴¹⁹ *Idem*, p. 24.

principii stau la baza construcției hristologice pe care Kasper o edifică în opera sa.

Hristologia se bazează pe credința comunității primare și nu reprezintă altceva decât interpretarea mărturisirii „Isus este Hristos”. Această mărturisire de credință nu se bazează pe sine însăși, ori pe comunitate, ci pe istoria și pe destinul lui Isus din Nazaret.

Punctul central al unei hristologii astfel concepute este misterul pascal, adică crucea și învierea Domnului, care unește într-o singură identitate pe Isus cel pământesc cu Hristos, Domnul cel înviat și glorificat. Această unitate are mai apoi consecințe la un nivel mult mai amplu, legând împreună toate evenimentele, de la întrupare până la preamărire, fără a se concentra exclusiv pe o hristologie a întrupării, ori pe o hristologie kerygmatică. Pentru a menține o perspectivă totală asupra persoanei lui Isus, reflecția asupra evenimentului întrupării trebuie „dilatată către o interpretare globală a istoriei și a destinului lui Isus, în sensul că Dumnezeu nu și-a asumat doar natura umană, ci și o istorie umană, iar astfel, a inaugurat -de asemenea- împlinirea definitivă a istoriei însăși”⁴²⁰.

Nu în ultimul rând, principala provocare a hristologiei rămâne modul de a armoniza dimensiunea descendentă (care pornește de la realitatea divinității și preamăririi lui Isus în actul Întrupării, iar istoria este fundamentată pe ființa umano-divină a sa), cu cea ascendentă (care pornește de la umanitatea sa pentru a ajunge succesiv la contemplarea divinității sale, ființa sa constituindu-se în și prin intermediul istoriei). Hristologia este pusă așadar în fața problemei raportului care există între ființă și timp: „Hristologia nu are așadar ca obiect doar esența lui Isus

⁴²⁰ *Idem*, p. 44.

Hristos, ci și concepția creștină a realității însăși. Problema istorică a lui Isus Hristos devine problema istoriei în absolut. Doar în acest orizont universal va putea fi dezvoltată în mod corect și problema istorică a lui Isus Hristos”⁴²¹.

III.5.3. Edward Schillebeeckx

Născut în Belgia în 1914, E. Schillebeeckx a activat ca profesor în Olanda și este amintit, alături de K. Rahner, drept



Edward Schillebeeckx
(1914 - 2009)

unul dintre membrii fondatori ai revistei internaționale de teologie *Concilium*. A predat la Universitatea catolică din Nimega, în Olanda, și a lăsat lumii diferite lucrări și opere de teologie. În studiul de față vom face referință la *Isus – istoria unui om care trăiește*⁴²² recunoscută, alături de *Hristos - istoria unei practici noi*⁴²³, drept una dintre cele mai profunde tratări hristologice ale acestui autor.

Schillebeeckx afirmă că primul său interes în scrierea amplului tratat (în traducerea italiană -1038 pagini) este dat de dorința de a analiza semnificația lui Isus pentru oamenii de astăzi. Multe dintre așteptările și reprezentările culturale ale celor care au trăit în timpurile redactării Noului Testament sunt, dacă nu cu totul străine, cel puțin foarte îndepărtate de oamenii contemporani (a

⁴²¹ *Idem*, p. 45.

⁴²² E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Uitgeverij H. Nelissen, Bloemendaal 1974.

⁴²³ *ID.*, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Uitgeverij H. Nelissen, Bloemendaal 1977.

se vedea, spre exemplu, așteptarea parusiei, după două mii de ani ce s-a tot predicat iminența acesteia, fără ca ea să aibă loc). Autorul încearcă să redescopere relevanța și categoriile de cuprindere ale lui Isus pentru contemporaneitate, cu categoriile, așteptările și reprezentările asupra mântuirii ale persoanelor care trăiesc azi. Tocmai în virtutea diferențelor de mentalitate, dacă este să trecem dincolo de informațiile neotestamentare cu care ne-am obișnuit și care au format locuri comune, imaginea lui Isus nu este lipsită de paradoxuri:

„Imaginea lui Hristos ce ne întâmpină din Noul Testament este una cu adevărat ciudată –nu în sensul ciudățeniei care scandalizează, ce rămâne proprie intervențiilor cu adevărat divine care trec dincolo de înțelepciunea omenească-, ci ciudată chiar numai în sensul culturii religioase umane. Reprezentările antice ale mântuirii care, pe de-o parte, fac ca figura lui Isus din Noul Testament să devină istoric de nerecunoscut iar, convingerea acelor care cred îi recunosc pe de altă parte -paradoxal- identitatea adevărată, adică de purtător al mântuirii, nu au, ca atare, nicio putere critică asupra noastră, dacă nu întrucât, în felul lor, propun criteriul lui *Isus* ca mântuire decisivă. Cine nu vede această distincție, îl pune nu pe Isus Hristos, ci o formă determinată a culturii religioase ca normă a credinței creștine, care atunci nu mai este credință în Isus Hristos”⁴²⁴.

Schillebeeckx surprinde aici, deopotrivă, trei chestiuni. Cea dintâi, este aceea a diferențelor culturale de peste secole, la care am făcut deja referință. Mai apoi, își încadrează studiile arătând că nu face abstracție de toată cercetarea istorică asupra lui Isus care îl precedă și care a demonstrat că Isus zugrăvit în evanghelii nu este *mot a mot* o icoană fidelă a lui Isus istoric. Mai apoi, enunță o chestiune care îl va însoți pe tot parcursul

⁴²⁴ ID., *Gesù, la storia...*, cit., p. 15. Sublinierea îi aparține autorului.

demersurilor sale: adică certitudinea că credința creștină depășește net perspectiva științifică, reușind să stabilească o punte pentru a-l întrezări și cuprinde printre informațiile evanghelice tocmai pe Isus în întreaga sa concretețe. Altundeva autorul explică mai clar continuitatea și discontinuitatea dintre imaginea științifică, respectiv, cea a credinței asupra lui Isus:

„În timpul cercetării am ajuns încetul cu încetul la convingerea că, pe cât de scrupuloasă ar fi reconstruirea istorică a așa-zisului Isus din Nazaret «autentic», rezultatul științific nu poate furniza decât o *imagine* a lui Isus din Nazaret, dar niciodată pe adevăratul Isus din Nazaret. În considerarea istorico-științifică a lui Isus se produce astfel un salt calitativ față de considerarea ori de memoria umană obișnuită și spontană față de o persoană din trecut. Pe cât de fundamentată istoric poate să fie această imagine științifică, *această* imagine a lui Isus nu a fost niciodată cunoscută de către primii discipoli – chiar dacă aceasta are întru totul de-a face cu Isus ce a trăit atunci și pe care bisericile îl mărturisesc astăzi ca fiind Hristos. Chestiunea continuității vii între credința bisericii primare și «Isus din Nazaret» este fundamental diferită de chestiunea continuității dintre o imagine științifică, istorică a lui Isus și această credință a bisericii primare – și cu toate acestea nu îi este străină”⁴²⁵.

Pe lângă intenția de a aborda chestiunea semnificației prezente a lui Isus îndeosebi în cheie escatologică, Schillebeeckx enunță câteva din punctele de vedere care l-au condus în redactarea acestei opere în care „credința și critica istorică se țin de mână”. Ideea unui studiu hristologic care să iasă din sferele enunțurilor dogmatice și care să fie făcut pe fondul unei libertăți absolute în gândire se aseamănă întrucâtva cu revendicările vechilor autori liberali din *The Old Quest*:

⁴²⁵ *Idem*, pp. 27-28. Sublinierea îi aparține autorului.

„Am dorit să fac această cercetare «metadogmatică», adică trecând deasupra dogmei ecleziastice (chiar dacă eram conștient că tocmai această dogmă mă îmboldea la cercetare), mergând după urme, fără a ști unde aveau să mă conducă acestea – mai mult, fără a ști dacă acest mod de a înainta nu era destinat eșecului, cum insinua unul dintre studenții mei. Chiar și –dacă nu îndeosebi– eșecurile pot fi necesare pentru a face un om mai înțelept”⁴²⁶.

Metoda pe care autorul o folosește în redactarea volumului său este una „critico-științifică”, chiar dacă îi recunoaște acesteia doar o valoare relativă. „Știu că metoda critico-științifică (...) nu este decât una din multele posibilități. Acest lucru dă o valoare relativă întregii cărți (...) care își are oricum legitimitatea ei, iar la urmă, își are o valoare pastorală proprie și de neînlocuit”⁴²⁷. Pentru a ajunge la o înțelegere a lui Isus, metoda critico-științifică trebuie să își găsească un punct de plecare. Autorul este de părere că imaginile hristologice prezente în Noul Testament toate reprezintă mărturisiri de credință ale comunităților creștine primare. Rămâne însă de individualizat, în acest cadru variat, care va fi criteriul unificator pentru a găsi o imagine sintetică și reală. Schillebeeckx pornește însă enumerând care demersuri nu ar constitui soluția la această chestiune.

Înainte de toate, pentru a obține un factor comun în complexitatea neotestamentară, nu poate fi o soluție simplă abordare integrală a imaginilor Testamentului Nou. Amintind de principiul creștin pe baza căruia „întreaga Biblie este normativă”, Schillebeeckx explică faptul că există anumite titluri hristologice care, la un moment dat în evoluția creștinismului primar, s-au bucurat de un larg consens, trecând mai apoi în

⁴²⁶ *Idem*, p. 27.

⁴²⁷ *Idem*, p. 33.

penumbră, nefiind adoptate nici măcar în Crez (spre exemplu „Fiul Omului”). „Afirmarea formală a autorității întregii Biblii pentru mulți exegeți (catolici și protestanți) înseamnă practic a face să prevaleze un anumit element parțial sau o singură tematică a Bibliei, în funcție de orientarea confesională sau de preferința religioasă ori teologică personală”⁴²⁸.

Un factor care să confere o perspectivă unitară nu va fi nici măcar „evanghelia în evanghelie”, adică miezul central al Noului Testament, întrucât acest principiu, de altfel foarte subiectiv, ar conduce la selecționarea unor materiale în funcție de gusturile confesionale. Autorul acuză de acest subiectivism pe cei care aplică exclusiv metoda istoriei formelor întrucât, urmărind o kerygmă primară, se ignoră faptul că pot să-și fi dat întâlnire în scrierile neotestamentare felurite enunțuri kerygmatiche cu nuanțe diferite între ele, provenind de asemenea de la comunități diferite.

În acest sens, autorul enunță un al treilea criteriu care nu poate constitui normă pentru o lectură unitară, și anume, o imagine re-construibilă a lui Isus. Pe cât poate fi de importantă imaginea cea mai veche (dacă va fi existând una!), nu întotdeauna prima formulare este cea mai completă și mai reușită. „Adesea, de altfel, prima expresie se revelează mai apoi incompletă și imperfectă comparativ cu adevărata impresie pe care ne-am făcut-o față de o persoană și de care ne dăm seama doar mai apoi”⁴²⁹. Tocmai în această ordine de idei, anumite enunțuri succesive pot fi privite ca formulări critice (și nu distorsionări ori mitizări!) ale imaginilor mai vechi.

⁴²⁸ *Idem*, p. 47.

⁴²⁹ *Ibidem*.

Autorul consideră că nici măcar conștiința lui Isus nu poate furniza un criteriu unitar, întrucât despre psihologia lui Isus nu cunoaștem prea multe. Dacă facem apel la modul în care El s-a înțeles pe sine, analizând predicarea sa, ori la modul în care l-au perceput alții (predica cu autoritate), avem de-a face oricum cu o intermediere a unei comunității care resimte condiționări istorice.

Nici *ipsissima verba* a lui Isus nu pot constitui o astfel de cheie pentru o lectură unitară. Chiar dacă printre texte se pot distinge cuvinte care pot fi atribuite lui Isus, acestea au fost menționate tot în urma unei selecții făcută de către comunitate. Oricum, chiar și acele cuvinte socotite autentice ne sunt prezentate tot într-un context ecleziastic și, în vreme ce devine imposibilă conturarea contextului lor original, rezultă că interpretările acelor cuvinte rămân deschise pentru orice tip de situație sau de loc. Indirect, Schillebeeckx atacă criteriul neasemănării care selecționează ca fiind autentice doar materiale meta-ebraice, întrucât acesta reprezintă o accentuare unilaterală ce ignoră pluralitatea orientărilor spațiilor culturale în care a trăit sau a fost interpretat Isus.

În final, autorul menționează că nu poate fi găsit un criteriu unitar nici în titlurile hristologice, mai ales având în vedere faptul că „în aceste confesiuni și imnuri liturgice nu totul pare a avea aceeași valoare normativă și nici măcar concomitent, căci dacă nu, ar trebui declarată eretică o parte a Bibliei, sau să se ajungă la o compilație artificială, un soi de adăugire care n-ar avea de-a face cu Scriptura reală”⁴³⁰.

Pentru a avea un factor constant de lectură unitară, soluția propusă de autor este „însăși mișcarea creștină! Cu alte

⁴³⁰ *Idem*, p. 49.

cuvinte, o unitate creștină de experiență care face ca unitatea sa să derive efectiv din referința sa față de omul Isus, însă nu mai puțin de enunțul ori articularea sa pluriformă. «Voi înșivă», le scrie Pavel celor din comunitatea creștină din Corint, «sunteți (...) scrisoarea noastră, scrisă în inimile noastre, cunoscută și citită de toți oamenii. Căci este evident căci voi sunteți scrisoarea lui Hristos alcătuită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Spiritul Dumnezeuului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii» (2Cor 3,2-3)⁴³¹. Cu alte cuvinte, în culegerea semnificației concrete a scrierilor neotestamentare unitatea este dată de conștiința faptului că viața lui Isus determină efecte în diferitele situații concrete ale comunităților creștine, iar pe de altă parte prezintă o semnificație nelipsită de importanță pentru opțiunile fundamentale ale fiecărui om, de-a lungul vieții pământești, precum și în ceea ce privește perspectiva sa escatologică. „O kerygmă precum: «Isus este Domnul», nu poate fi formalizată. În funcție de situațiile socio-culturale și eclesiastice schimbate, (fiecare) va trebui să lase ca propria viață să fie determinată de către Isus și în acel determinat context va ajunge să experimenteze și să enunțe ce anume înseamnă cu adevărat, aici și acum, acest «a fi determinat de către Hristos»”⁴³².

Autorul se ocupă în continuarea tratatului său de relevanța teologică a cercetărilor istoricității lui Isus. După ce trece în revistă interpretările din vechime, cu pluralitățile de poziții antice și patristice, pentru a ajunge la dezbaterile liberale moderne și la contestările bultmanniene, Schillebeeckx discută legitimitatea pozițiilor dominante începute în anii '50, prin

⁴³¹ *Idem*, pp. 49-50.

⁴³² *Idem*, p. 50.

intuițiile käsemanniene, care a relativizat distincția dintre Isus al credinței și Hristos al kerygmei. Linia de bază a curentului care îi este contemporan este individualizată de către Schillebeeckx în faptul că „Isus cel prezentat de către evangheliile corespunde, nu în mod literal, ci substanțial, realității istorice, în ciuda tuturor actualizărilor ecleziale”⁴³³, fără a nega însă că izvoarele evanghelice sunt determinate de activitatea kerygmatică și misionară a primelor comunități. Dacă studiile contemporane lui au reacționat împotriva rupturii propuse de Bultmann dintre Isus și Hristos, autorul atrage atenția înspre pericolul căderii într-o altă extremă.

„Este corect să se demonstreze din punct de vedere istoric continuitatea de credință a apostolilor înainte și după moartea lui Isus. Însă a vedea în toate acestea un fundament pentru validitatea credinței creștine, este un lucru cu totul diferit. Un studiu istoric asupra lui Isus este extrem de important, furnizează credinței un conținut concret, însă acesta nu poate constitui o *verificare* a credinței. O imagine reconstruită istoric a lui Isus nu poate altceva decât să *admită* interpretarea creștină ori să o țină deschisă, însă nu poate din propriul punct de vedere să o pretindă în mod coercitiv”⁴³⁴.

Dacă este de acord cu faptul că *The New Quest* depășește perplexitățile bultmanniene, iar mai apoi îi semnalează deopotrivă riscurile, Schillebeeckx nu este de acord totuși cu criteriile pe care o mare parte a exponenților acestui curent le acceptă. Încercând să treacă în revistă criteriile pe care se bazează pentru a furniza o imagine a lui Isus istoric, autorul exclude din principiu pe cel al neasemănării, pe care-l denumește „criteriu negativ”. „Aceste criterii negative care ar dori să demonstreze

⁴³³ *Idem*, p. 65.

⁴³⁴ *Idem*, p. 67.

inautenticitatea, sunt atât de incerte și pe lângă aceasta se folosesc de felurite presupuneri care îl izolează anticipat pe Isus de tradiția veterotestamentară și iudaică, precum de altfel și de orice continuitate cu gândirea de credință a Bisericii din veacurile următoare, în timp ce noi suntem tocmai în căutarea atât a continuității cât și a discontinuității”⁴³⁵.

Vom încerca o trecere în revistă a criteriilor pozitive pe care autorul le folosește.

1) Printre criteriile pe care le acceptă, Schillebeeckx îl prețuiește cel mai mult pe acela „istorico-redacțional”. Acesta pornește de la premisa că fiecare evanghelie menționează anumite materiale pe care le adună în funcție de o teologie care îi este proprie. În măsura în care într-o anumită evanghelie sunt prezente materiale care ies din propriile orientări, acestea se pot considera pe deplin istorice, întrucât denotă faptul că evanghelistul (ori școala dindărătul său) le-a menționat pentru că le considera reale, chiar dacă erau diferite de propriile orientări.

„Dacă spre exemplu o evanghelie reacționează împotriva hristologiei lui *theios aner* –Isus ca taumaturg divin– și în ciuda acestui fapt menționează «miracole» (spre exemplu tradiția Q, amintește doar două), avem un motiv întemeiat să considerăm acele miracole ca fiind «autentice», iar în combinație cu alte criterii, acest lucru poate conduce înspre o certitudine istorică (...).

Dacă în Mc (care înainte de Paști, nu vede în apostoli decât niște oameni plini de neînțelegere, lașitate și echivoc) găsim anumite trăsături simpatice ale acelorași apostoli, există o bună posibilitate ca acestea să fi fost impuse de către istoria însăși”⁴³⁶.

⁴³⁵ *Idem*, p. 85.

⁴³⁶ *Idem*, p. 86.

Autorul atrage însă atenția asupra faptului că acest criteriu necesită prudență și că, atunci când este adoptat singur, criteriul nu poate furniza o siguranță istorică.

2) Al doilea criteriu pe care Schillebeeckx îl enumeră este definit „critico-formal al dublei nereducibilități”. Este vorba de criteriul derivat din *formgeschichte* de către Bultmann, dar pe care mai apoi Käsemann l-a radicalizat. Autorul îl redă în reformularea pe care i-a adus-o Colzemann: „se poate considera autentic ceea ce nu se lasă adaptat nici de gândirea iudaică și nici de comunitatea posterioară”⁴³⁷. Spre deosebire de Käsemann (uz negativ), Schillebeeckx îl folosește și în accepțiune pozitivă, nu pentru că Isus nu ar fi putut prelua material iudaic (din contră!), însă doar că nu putem fi foarte siguri pe istoricitatea acelor informații.

„Acest criteriu al elementelor din mesajul și din acțiunile lui Isus care nu prezintă analogii nici în iudaismul vremii sale și nici în biserica tânără este consolidat dintr-un oarecare punct de vedere, atunci când creștinismul primar este oarecum stânenit de anumite tradiții, și, în ciuda acestei stâneneli, nu trece respectivul fapt sub tăcere ci, chiar cu anumite reinterprețări, îl transmite oricum: spre exemplu Isus botezat de către Ioan, moartea sa, ori afirmații precum «de ce mă numești bun?» (Mc 10,18) etc. – sunt elemente despre care se spune că biserica nu ar fi putut să le inventeze”⁴³⁸.

Preluând o definiție a lui N. Perrin, Schillebeeckx consideră că un fapt atestat de izvoare are mai mari șanse să fie autentic dacă, în stratul cel mai vechi pe care-l putem atinge, singularitatea lui Isus față de iudaism sau față de biserica antică

⁴³⁷ *Idem*, p. 87.

⁴³⁸ *Idem*, p. 88.

devine vizibilă⁴³⁹. Autorul nu omite să considere că, pe baza acestui criteriu, Isus riscă totuși să rămână suspendat în acele aspecte în care este unic, fără o legătură internă cu iudaismul ori cu creștinismul, omițând conturarea a ceea ce El a ținut să împlinească din intențiile veterotestamentare cele mai profunde.

3) Cel de-al treilea criteriu pe care Schillebeeckx îl menționează este denumit „istorico-tradițional, principiul *cross-section*”. Pe baza acestuia, prezintă plauzibilitate istorică acele amănunte care apar prezentate concomitent în forme literare diferite (parabole, cateheze, texte liturgice ori povestiri miraculoase).

„Familiaritatea lui Isus cu vameșii și cu păcătoșii, cu cei «marginalizați» ai aceluia timp, este menționată de nu mai puțin de patru tradiții independente din punct de vedere literar. Burkitt a găsit de-a dreptul treizeci și unu de *logia* care circulau atât în comunitatea lui *Mc* cât și în comunitatea *Q*, de la care concluzionează că această tradiție datează cel puțin de zece, cincisprezece ani de la moartea lui Isus”⁴⁴⁰.

Și acest criteriu, de asemenea, nu e recomandat spre a fi folosit în mod independent. Uzul său în negativ poate duce la consecințe dezastruoase, în timp ce absolutizarea sa produce efecte minimalizatoare, atunci când s-ar tinde să se îndepărteze o informație, pentru simplul fapt că este menționată o singură dată.

4) Criteriul următor, al „consistenței de conținut” încearcă să pună în valoare relațiile de interdependență dintre amănuntul particular și întreg, și viceversa. În acest sens, determinate detalii reconstruite critic, pot furniza anumite imagini de ansamblu asupra lui Isus, poate chiar mai credibile,

⁴³⁹ Cf. *Idem*, p. 89.

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 90.

susține autorul, decât cele rezultate prin procedeul evaluării global-istorice sau a stratului celui mai vechi al tradiției.

„Încetul cu încetul, începe să se contureze o imagine total istorică a lui Isus (...). Dacă, spre exemplu, se demonstrează că *loghion*-ul «cine-și salvează propria viață și-o pierde, iar cine și-o pierde și-o va păstra» (*Mt 10, 39 = Lc 17,33*) este în mod istoric autentic al lui Isus (...), tot ceea ce în Isus ar contrazice acest principiu de viață, ar deveni neautentic; în acest caz am mai avea un criteriu pentru a stabili modul în care Isus și-a înțeles propria moarte, când în sfârșit și-a dat seama de inevitabilul ei. Totuși, acesta constituie deja începutul unei interpretări *teologice* care întâmpină dificultăți în a admite incoerențe psihologice între doctrina și acțiunea lui Isus, în timp ce istoricul va trebui să mențină această posibilitate permanent deschisă”⁴⁴¹.

5) Ultimul criteriu care pornește de la informații pe care le putem obține filtrând anumite date la lumina evenimentului morții lui Isus, este denumit „criteriul refuzului mesajului și al acțiunilor lui Isus”. Dacă moartea lui Isus a avut loc prin concursul autorităților publice, se subînțelege că ceva din cuvintele și acțiunile sale a fost provocator și s-a întors ca un bumerang împotriva lui.

„Acesta este cu adevărat un criteriu istoric, dar ca atare solicită atenție doar asupra acelor elemente din discursul și în comportamentul lui Isus care puteau fi cauza (morții); este nevoie de o analiză suplimentară cu privire la interesul pe care autoritățile iudaice și romane pot să îl fi avut în contextul acelei morți. O înțelegere istorică a vieții, a mesajului și a morții lui Isus este posibilă doar dacă se demonstrează pentru ce anume totul a sfârșit într-o execuție”⁴⁴².

⁴⁴¹ *Idem*, p. 92.

⁴⁴² *Idem*, p. 93.

Schillebeeckx subliniază că acest criteriu nu conduce înspre descoperirea unor lucruri noi, cât mai degrabă furnizează elemente pentru o cercetare și pentru rezultate mai atente.

În urma enumerării acestor criterii, autorul concluzionează⁴⁴³ că asupra vieții lui Isus, se pot distinge în amintirile comunității primare câteva elemente distincte:

1) Elemente care ies la iveală cu suficient de multă certitudine;

2) Elemente deja amestecate cu adaptările comunității, însă al căror nucleu fundamental este cert, existând așadar fragmente autentice;

3) Elemente care, fără a avea o bază în viața lui Isus, i-au fost atribuite de către comunitate, însă care sunt revelatoare a ceea ce Domnul cel înviat exprimă ca amintire actualizatoare prin intermediul aceleași comunități. Poate fi cazul multor cuvinte care să nu fie legate direct de Isus prin forma lor, însă care să poarte în *conținutul* lor un *loghion* autentic.

Schillebeeckx relativizează remarcabil de mult determinate criterii propuse în mod individual de anumiți teologi sau exegeți ai *The Second Quest*. Spre exemplu:

1) „Criteriul contextului lingvistic sau geografic cultural” susținut de Jeremias, privilegiază ca autentice cuvintele ce revelează un fond aramean.

2) Criteriul orientării asupra autenticității parabolilor, al lui H. Conzelmann ori cel al discursurilor lui Isus asupra iubirii;

3) Formulele „însă Eu vă spun”, care nu pot furniza criterii de autenticitate, întrucât sunt secundare în ele însele;

⁴⁴³ *Ibidem*.

4) Cuvântul „Abba” poate fi autentic, însă, concluzionează Schillebeeckx, nu face astfel încât să putem considera ca atare întregul *logion* în care este cuprins.

În restul lucrării sale, Schillebeeckx încearcă să regăsească semne ale lui Isus istoric, în conformitate cu criteriile pe care le-a fixat, încercând să surprindă apariția istorică a lui Isus, pentru ca în ultima parte să abordeze tema propusă inițial, anume aceea a semnificației lui Isus Hristos pentru oamenii contemporani.

Schillebeeckx integrează în *The Second Quest* un aport personal și original. Conștient de întreaga problematică a demersurilor istorice asupra lui Isus și, în același timp, reușind să țină o suficientă distanță pentru a avea o privire critică, atât asupra chestiunii istorice în sine, cât și a cercetărilor care l-au precedat sau care îl însoțesc, teologul olandez furnizează o evaluare vigilentă a tuturor acestor teme, cât și, cel mai important, câteva criterii prin care reușește să risipească strâmtoarea metodologică în care întreaga sa generație intrase. Nu în ultimul rând, el pare fidel propriilor premise, cât și statutului său de persoană care își pune întrebări și care, la lumina rațiunii și a credinței, caută răspunsuri.

III.5.4. Rudolf Schnackenburg

Papa Benedict al XVI-lea îl consideră ⁴⁴⁴ pe R. Schnackenburg probabil cel mai important exeget catolic de limbă germană din a doua jumătate a sec. al XX-lea, care a încercat să ajungă dincolo de toate imaginile istorice care fuseseră formulate de către exegeză, resimțind la rândul său pericolul ascuns îndărătul unei relativizări a încrederii în

⁴⁴⁴ Cf. J. Ratzinger - Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 8 și urm. [Cf. J. Ratzinger - Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, trad. Al. Mihăilescu, Ed. RAO, București 2010, p. 8 și urm].

plauzibilitatea istorică a informațiilor evanghelice asupra lui Isus. În premiza lucrării sale asupra *Persoanei lui Isus Hristos în cele patru evanghelii*, Schnackenburg recunoaște impulsul deosebit pe care enciclica Papei Pius al XII-lea pe tema interpretării Scripturii și mai ales influența metodei istorico-critice l-au exercitat asupra muncii sale personale de cercetare: „Încurcătura față de metoda istorico-critică care a condus la rezultate foarte



Rudolf Schnackenburg
(1914 - 2002)

diferite în domeniul cercetărilor asupra lui Isus, în care m-am angajat deja de la începutul exegezei biblice catolice prin enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943), m-a făcut să încerc o abordare diferită a persoanei lui Isus Hristos care a venit în mod istoric și care, de la o vreme, trăiește încă la Dumnezeu și în Biserică”⁴⁴⁵. Opera reprezintă sinteza intuițiilor sale din timpul unei întregi existențe dedicate studiului și reflecției asupra unor teme biblice.

Autorul abordează chestiunea istoricității lui Isus ca un catolic, fără a lăsa la o parte credința sa, ce constituie o premisă de bază pentru studiile sale. Lucrarea pornește de la interesul pentru înțelegerea Nazarineanului. Mai mult decât un simplu fondator al unei noi religii, cum a fost adesea și în mod reductiv etichetat, Isus este mult mai mult, fiind necesară surprinderea influenței vii care derivă încă din persoana lui. Schnackenburg consideră că în evaluarea lui Isus există două aspecte ce trebuie considerate concomitent: comportamentul, cuvintele și acțiunile sale pe de-o parte, iar pe de altă parte destinul său, moartea pe

⁴⁴⁵ R. Schnackenburg, *Premessa*, în ID., *La persona di Gesù...*, cit., p. 9.

cruce, învierea și credința care a marcat viețile apostolilor săi. „Doar aceste două lucruri împreunate conferă o imagine adecvată asupra lui «Isus Hristos», întrucât Isus cel pământesc nu trebuie luat fără Hristosul înviat, în vreme ce pentru Biserica primară, Cel răstignit și Înviat nu e altul decât Isus din Nazaret care a activat pe pământ”⁴⁴⁶. Schnackenburg insistă asupra acestei unități a persoanei, pe care o consideră ca fiind de bază pentru viața de credință. Nu ignoră însă faptul că, de-a lungul timpului, s-au ridicat și continuă să se ridice întrebări cu privire la această problematică:

„Pentru credință, acest lucru este evident: «Isus Hristos, -cel de ieri și de astăzi- este același în vecii vecilor» (Evr 13,8). Însă Isus Hristos este același Isus din Nazaret care apare în evanghelii? Hristosul predicat este același care predică și în evanghelii? Între Isus care ne vine înainte din evanghelii și Înviatul-Răstignit nu există o «mare, groaznică prăpastie», cum se afirma începând din Iluminism? Este singular faptul că Pavel, care nu l-a cunoscut pe Isus după trup, își construiește întreaga predicare pe evenimentul crucii și al învierii lui Isus Hristos și că, astfel, poate să se descurce fără nicio considerare a lui Isus istoric. Această predicare a sa nu preia astfel în favoarea kerygmei tot ceea ce putem și dorim să știm despre Isus? (...) (În evanghelii) e vorba chiar de cuvintele reale ale lui Isus istoric? (...) Nu va fi nevoie să îndepărtăm coloratura suprapusă de credință, pentru a reuși să-l vedem pe Isus Hristos real?”⁴⁴⁷

Primul răspuns pe care Schnackenburg îl schițează în fața tuturor acestor chestiuni este unul unitar care derivă din credință. „Fără o atitudine deschisă, a credinței, în care omul știe că vorbele lui Isus îi sunt adresate, îi înțelege acțiunile precum

⁴⁴⁶ ID., *La persona di Gesù...*, cit., pp. 17-18.

⁴⁴⁷ *Idem*, pp. 18-19.

acțiuni ce îl privesc, (...) tot ceea ce evangheliile afirmă cu privire la Isus, rămâne ca ceva străin, îndepărtat, de neînțeles. Fără credință ne găsim precum în fața unui zid, ne lovim de enigme și de întunecimi”⁴⁴⁸.

Urmând linia lui Käsemann, Schnackenburg înțelege totuși insistența evangheliștilor asupra dimensiunii istorice a lui Isus, ca o modalitate de evitare a pericolului mitizării și idealizării persoanei lui. Autorul nu omite o scurtă trecere în revistă a studiilor anterioare și a autorilor care s-au apropiat de figura lui Isus cu detașarea rece a istoricului, fără să fie în stare să răspundă marilor întrebări care-l priveau și fără să poată dezlega misterul persoanei sale⁴⁴⁹. Astfel, el enumeră ipotezele lui Reimarus și studiile lui J. Weiss și W. Wrede. Nu în ultimul rând, amintește de concluziile decisive ale lui A. Schweitzer care, după îndrăzneța sa evaluare a căutărilor asupra lui Isus istoric, s-a disociat de propria sa critică propunând o imagine a Nazarineanului cu o puternică coloratură escatologică.

Schnackenburg contestă și punctul de vedere al lui R. Bultmann, întrucât se îndoiește că perspectiva acestuia „satisfacă exigențele unei înțelegeri a lui Isus conforme cu premisele sale iudaice, îndeosebi în ceea ce privește poziția sa față de legea evreiască, dar și interpretarea sa legată de Împărăția lui Dumnezeu”⁴⁵⁰. Împotriva scepticismului cu privire la credibilitatea istorică a evangheliilor, Schnackenburg salută opoziția față de tezele lui Bultmann dezvoltate de însăși școala sa. Aceste studii, aflate încă în căutarea unui teren solid pentru a găsi criteriile de discernământ a cuvintelor și a faptelor lui Isus, definesc starea vremii în care autorul își scrie și își publică opera

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 19.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 22.

și determină, așa cum afirmă el, nu doar o literatură foarte vastă, ci și o înspăimântătoare cantitate de poziții contrastante între ele, ce în multe cazuri se exclud reciproc, dând impresia unui total Babel de opinii⁴⁵¹.

În ceea ce privește fixarea unor criterii care să îndrume cercetările asupra istoricității lui Isus, intenționând să excludă principii greșite și demonstrații unilaterale și tendențioase, Schnackenburg împărtășește câteva din tezele teologului W. G. Kümmel⁴⁵² pe care le sintetizează astfel:

„1) Desigur, nu este cu puțință de scris o biografie a lui Isus însă, în relație și contrastând cu concepțiile fundamentale ale iudaismului contemporan, se pot totuși recunoaște trăsăturile fundamentale ale predicării lui Isus și, deopotrivă, conflictul acut cu cercurile dominante ale poporului în care Isus s-a găsit implicat și care l-a condus mai apoi înspre moartea sa violentă.

2) Se conturează un consens asupra faptului că predicarea lui Isus este puternic dominată de așteptarea venirii Împărăției lui Dumnezeu, urmând ca doar mai apoi să se definească înclinarea spre prezent ori spre viitor a acestei Împărății.

3) Este recunoscut pe scară largă că la baza predicării lui Isus se află revendicarea din partea sa a unei autorități absolute, ce se leagă de Împărăția lui Dumnezeu pe care El o predică. Isus e conștient că misiunea lui vine din partea lui Dumnezeu (...) și că autoritatea sa își găsește în Dumnezeu fundamentul ultim”⁴⁵³.

Schnackenburg consideră că în acest demers științific, metoda istorico-critică poate aduce o contribuție remarcabilă

⁴⁵¹ Cf. *Idem*, p. 23 și urm.

⁴⁵² W.G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesus-Forschung (1950-1980)*, Königstein/Ts.-Bonn 1985.

⁴⁵³ R. Schnackenburg, *La persona di Gesù...*, cit., p. 24.

cunoașterii persoanei lui Isus „clarificând circumstanțele istorice ale apariției și ale faptelor sale, punând în lumină predicarea sa în trăsăturile ei esențiale și arătând care sunt exigențele lui Isus ascunse în interiorul acesteia”⁴⁵⁴. Autorul subliniază că o astfel de metodă nu conduce însă prea departe întrucât, pentru prelungirea acestui demers, este necesară credința. De altfel, oamenii animați de credință vor găsi inevitabilă aprofundarea aceasta a lui Isus, căutând răspunsul la întrebarea asupra identității sale. La această întrebare au intenționat să răspundă deja evangheliștii, însă interesul lor nu s-a restrâns numai asupra lui Isus istoric, ci au încercat să-l contemple într-o imagine globală, ce pornea de la aspectul preamăririi sale.

Atunci când în studierea istoriei lui Isus se folosește doar metoda istorico-critică, va deriva „o construcție conformă instrumentelor folosite în știința istorică, (instrumente) ce rămân însă cu totul neadecvate în cazul unei figuri atât de neobișnuite precum Isus din Nazaret, figură ce poate fi surprinsă doar în credință”⁴⁵⁵. Isus este diferit de toate personalitățile sau geniile istoriei, tocmai pentru că -dintr-un alt orizont- le vorbește oamenilor despre problema legată de sensul vieții și marile îndatoriri ale celor care intră în fluxul istoriei. Schnackenburg consideră că aceasta a fost convingerea ce a animat primele comunități creștine și care a stat pe la baza scrierilor evanghelice despre viața lui Isus.

În încheierea lucrării sale, după ce analizează fiecare evanghelie în parte, Schnackenburg consideră că, neputând furniza răspunsuri la anumite probleme științifice punctuale, acestea -

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

⁴⁵⁵ *Idem*, pp. 25-26

„ne orientează totuși privirea înspre partea esențială a predicării etice a lui Isus. Fundamentul istoric este presupus, însă este depășit în viziunea de credință a evangheliștilor. Precum în predicarea domniei lui Dumnezeu și în vindecările miraculoase ale lui Isus, fundamentul istoric este păstrat și întărit de către cuvintele și discursurile lui Isus, de către dialoguri și confruntări, însă interesul special al evanghelistului nu trebuie căutat aici. Totul este finalizat în direcția receptării de către destinatari a cererilor imediate care se deschid în fața acelor care cred în Isus Hristos”⁴⁵⁶.

Reconstruind imaginea lui Isus, Schnackenburg afirmă că evangheliștii nu au pornit extrăgând informații din anumite tradiții singulare, întrucât nu au intenționat să furnizeze o imagine asemenea unui mozaic, în care întreaga Persoană a Mântuitorului, cu toate cuvintele și acțiunile sale, să compună un tot unitar. Evangheliștii nu au realizat „o fotografie”, cât mai degrabă „o pictură care îl zugrăvește mai mult și mai profund” decât ar face-o o reproducere fotografică fidelă a trăsăturilor sale⁴⁵⁷.

Decât o astfel de imagine, conformă în exterior, dar statică și rece, icoana lui Isus pe care au zugrăvit-o evangheliștii nu poate fi înțeleasă decât „pe baza referinței sale la Dumnezeu și la unirea sa cu El. Misterul persoanei sale (...) nu poate fi surprins reducându-l doar la latura sa umană, latura să spunem așa exterioară a apariției sale, ci poate să fie surprins doar în referință la fizionomia interioară și ascunsă a persoanei sale, a înrădăcinării sale în Dumnezeu”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 447.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵⁸ *Idem*, p. 448.

Concluzionând, Schnackenburg se regăsește în linia celor care acordă încredere evangheliilor ca surse de informație istorică asupra lui Isus. Mai mult decât să se oprească la simple rezultate „științifice”, exegetul afirmă importanța credinței în procesul de cuprindere a persoanei lui Isus, credință fără de care cercetarea se limitează la un proces sărac de studiere a straturilor suprapuse din diferite tradiții. Schnackenburg insistă asupra necesității unei interpretări unitare a celor patru evanghelii (din care ar rezulta o „Evanghelie cvadriformă”), acordând atenție atât genului caracteristic de scriere, cât și singularității lui Isus Hristos, centrul și subiectul scrierilor și a muncii exegetice.

III.6. Evaluarea perioadei de cercetări

The Second/New Quest

Pe fondul de scepticism lăsat de studiile lui R. Bultmann, E. Käsemann a adus o replică prin care a reorientat studiile asupra lui Isus istoric, oferindu-le o nouă perspectivă. Marele merit al acestei perioade de studii este individualizat în faptul că a redeschis chestiunea lui Isus istoric. Însă, -

„zorii radioși ai noii zile au fost iute înmorați de noi controverse și incertitudini. A început să iasă la iveală o problemă metodologică de dimensiuni neprevăzute. Întrucât depindea de acceptarea unui anumit număr de cuvinte fundamentale din tradiția lui Isus ca și cuvinte autentice ale lui Isus, în noua căutare dominantă a ieșit obligatoriu în prim plan chestiunea cu privire la modul în care este posibil să se găsească aceste cuvinte și la criteriile prin care se poate ajunge de la acea tradiție (prin straturile lui Bultmann) până la Isus însuși”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ J. D. G. Dunn, *Gli albori...I*, cit., p. 97.

Marea bogăție și limită deopotrivă este pluralitatea orientărilor și a punctelor de vedere. S-a încercat conturarea unor criterii de citire a evangheliilor, care să ajute la depășirea scepticismului bultmannian. Însă, așa cum consideră și biblistul Giuseppe Segalla, elementul negativ este „opозиția dintre Isus și iudaism, reconstruită cu izvoare posterioare, fără o conștiință critică asupra complexității lumii ebraice din prima jumătate a sec. I, cu o selecționare a materialelor care era adesea dictată de către teologie”⁴⁶⁰. Prin urmare, rezultatele la care este sortită o astfel de cercetare, vor fi cu adevărat minimale.

Curentul *The Second/New Quest* asistă la implicarea unor teologi catolici. Neavând îndărăt experiența participării directe la dezbaterile celor două perioade premergătoare, însă cultivând convingerea că toate concluziile ce pot fi trase în urma a *The Old* și respectiv *No Quest* nu pot fi anulate, aceștia integrează cu forță ideea că, pentru a evita intrarea într-un nou cerc vicios, hristologia trebuie să pornească de pe o bază clară care să nu se axeze doar pe dimensiunea istorică, eliminând perspectiva credinței și minimalizând necesitatea căutării unui sens în lucrurile abordate:

„o reîntoarcere istorică înspre Isus, care să rămână izolată și îndreptată doar înspre trecut, nu posedă încă, în sine însăși, deplină demnitate teologică. Această revenire își primește o funcțiune teologică doar în cazul în care nu se exclude cu totul din joc mișcarea înainte – adică în direcția prezentului și a viitorului mântuirii. (...) Într-o perspectivă teologică, în consecință, nu-și poate găsi locul o reconstruire doar și exclusiv istorică a vieții lui Isus”⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ G. Segalla, *Sulle tracce...*, cit., p. 161.

⁴⁶¹ K. Lehmann, *Il problema di Gesù...*, cit., p. 155.

Poate fi considerat prețios aportul teologiei catolice în ceea ce privește metodologia și îndeosebi criteriile pentru studierea lui Isus istoric, evitând rezultatele minimaliste ale abordării unilaterale dusă înainte de cercetătorii care se limitau strict la uzul criteriului neasemănării.

CAPITOLUL IV

A III-A ETAPĂ: *THE THIRD QUEST* (1985 - ...)

O REÎNNOITĂ CONTINUITATE ÎNTRE ISUS DIN NAZARET ȘI EVANGHELII

IV.1. Anticipări ale unei încadrări iudaice a lui Isus

În timp ce, îndeosebi după debutul celei de-a doua jumătăți a sec. al XX-lea, critica istorică asupra lui Isus își găsisese o rațiune de existență în profesarea unei individualități a lui Isus care-l înstrăina de ambientul său vital și îi conferea o artificialitate de laborator, au existat și publicații care nu se lăsau atinse de această linie dominantă. Este vorba de câteva opere, care au străbătut exact parcursul invers și care astăzi ni se pare poate cel mai firesc, al conturării unei imagini a lui Isus pe deplin încadrată în contextul iudaic. Desigur că linia kâsemanniană a ignorat aceste tendințe, tocmai pentru că erau contrare celei proprii. Și cu toate acestea, operele despre care vorbim au devenit în timp un ferment pentru o perspectivă care să determine o nouă situație. În lucrarea lor *Isus istoric – Un manual*, G. Theissen și A. Merz fac o trecere în revistă a unor astfel de opere apărute chiar de la începutul sec. al XX-lea:

„În *Jesus von Nazareth*⁴⁶², J. Klausner vedea în Isus un moralist, un impresionant reprezentant al eticii iudaice. A ajuns să-l considere a fi chiar un naționalist radical, promulgator al unei idei despre Dumnezeu dezlipită de orice legătură cu istoria și cu poporul său.

C. G. Montefiore îl prezintă pe Isus îndeosebi ca pe un profet, în *The Synoptic Gospels*⁴⁶³ așezându-l pe linia marilor

⁴⁶² Apărut în limba ebraică în 1907, tradus apoi în germană și publicat la Berlin în 1934.

⁴⁶³ London, 1909, 2 vol.

profeți, însă într-o situație istorică schimbată. Dacă pe vremea profeților, aceștia nu au trebuit să se confrunte cu o lege structurată ca o entitate compactă și închisă, în timpul lui Isus, poziția centrală rezervată templului și mai ales mecanicismul riturilor reduse la exterioritate pură fac din Isus un profet care trebuie să înfrunte în mod global legea și reprezentanții ei.

În lucrarea *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*⁴⁶⁴, R. Eisler a propus o imagine a lui Isus prin care îl prezenta ca un rebel. Eisler reia o teză expusă anterior de către Reimarus, în care susține că el ar fi vrut să fondeze o împărăție pământească. Pentru aceasta, în prima parte a vieții ar fi propovăduit o doctrină non violentă, însă mai apoi ar fi cucerit templul prin metode violente, acest lucru punându-l în conflict cu autoritățile romane, pentru ca la urmă să sfârșească condamnat⁴⁶⁵.

Doi autori evrei, mai aproape de noi din punct de vedere cronologic, au publicat fiecare câte-un studiu amplu, evaluându-l pe Isus din perspectivă iudaică.

IV.1.1. David Flusser

Cel dintâi dintre aceștia, David Flusser, a fost profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim și specialist în epoca Noului Testament. Flusser a publicat o operă intitulată *Jesus*⁴⁶⁶ în care a pus într-o lumină inedită, cel puțin pentru cultura occidentală, cuvintele și acțiunile lui Isus, recitindu-le într-o optică iudaică și evaluând felurite informații în funcție de documentele descoperite la Marea Moartă. Flusser a polemizat cu ambitusul

⁴⁶⁴ Heidelberg, 1929/30, 2 vol.

⁴⁶⁵ Cf. G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico...*, cit., p. 22 și urm.

⁴⁶⁶ Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1968.

german de studiere a istoricității lui Isus și a combătut minimalismul pe care acesta din urmă îl propuneau.

„Această carte a fost scrisă îndeosebi pentru a demonstra că e posibil a scrie o *viață a lui Isus*. Desigur, posedăm mai multe informații despre împărații care i-au fost contemporani și despre unii poeți romani, însă, pe lângă istoricul iudeu Iosif Flavius și probabil (pe lângă) Pavel, Isus este evreul post-testamentar (aici se referă la Vechiul Testament), în legătură cu a cărui viață și doctrină suntem informați mai bine”⁴⁶⁷.



David Flusser
(1917 - 2000)

Astfel, autorul consideră că-

„Isus își avea rădăcinile în iudaismul universal și nu în cel sectar, și așadar într-o ideologie și într-o practică ce aparțineau fariseilor. De aceea, am greși să afirmăm că Isus nu era fariseu, în sensul larg al termenului. Chiar dacă critica sa este mai puțin ostilă față de farisei decât cea față de esenieni, (...) Isus este totuși departe de a se identifica cu fariseii. O vedem, ca să zicem așa, din exterior. Vom avea ocazia să vorbim și mai mult despre tensiunea inevitabilă dintre un Isus carismatic, făcător de miracole și iudaismul instituțional. Nu uităm, de asemenea, că predicarea sa revoluționară asupra Împărăției nu putea decât să mărească această tensiune, și aceasta tot atât cât, prin însăși esența sa, învățătura lui Isus trebuia să-i pună în temă pe demnitarii societății contemporane”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ D. Flusser, *Jesus*, Taschenbuch Verlag, Hamburg 1991¹⁸, 7, apud G. Segalla, „Gesù Rabbi ebreo...”, cit., p. 26.

⁴⁶⁸ ID., *Jésus*, Editions du Seuil, Paris 1970, p. 61.

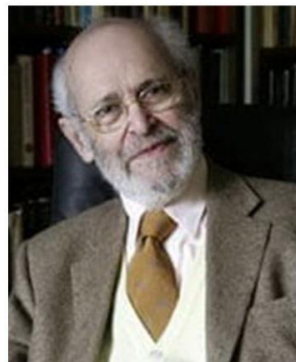
D. Flusser îl situează pe Isus în ambientul iudaic, și chiar mai mult decât ar fi dispusă să admită opinia creștină comună, obișnuită cu disputa permanentă dintre Isus și farisei, îl consideră ca aparținând tagmei fariseilor. Într-un capitol aparte, Flusser analizează predicarea lui Isus, încercând să individualizeze temele predominante:

„Elementul revoluționar –dacă-l putem numi astfel- al predicării lui Isus nu rezultă din critica sa față de legea iudaică, ci din alte premise care nu-i aparțin neapărat lui Isus: el își lansează atacul pornind de la poziții luate de alții. Deschiderea sa are loc în trei puncte; porunca mai radicală a iubirii (universale), predicarea unei morale reînnoite și concepția sa asupra Împărăției Cerurilor”⁴⁶⁹.

Flusser evidențiază în Isus „caracterul său de iudeu pios și observant și subliniază faptul că a fost condus la moartea pe cruce nu din vina autorităților evreiești, ci prin decizia și lucrarea prefectului roman Ponțiu Pilat”⁴⁷⁰.

IV.1.2. Géza Vermes

Cel de-al doilea autor evreu care s-a interesat de Isus a fost Géza Vermes, unul dintre pionierii cercetărilor sitului de la Qumran, care a scris o trilogie dedicată redescoperirii personajului Isus. Cel mai remarcabil este primul volum, operă intitulată *Jesus the Jew. A historian's reading of the*



Géza Vermes
(1924 - 2013)

⁴⁶⁹ *Idem*, p. 69.

⁴⁷⁰ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 34.

*Gospels*⁴⁷¹. În prefață, autorul explică în ce sens adoptă în studiul său un „punct de vedere iudaic” și menționează că nu se inspiră din atitudinea iudeilor credincioși față de Fondatorul creștinismului, ci că intenționează ca „la sfârșitul unei munci de cercetare ce a durat douăzeci de ani să-și prezinte concluziile pe tema acestui «Galileean din primul secol al erei noastre» care este «Isus din Nazaret»”⁴⁷². Vermes vede în Isus un rabbi dotat cu puteri taumaturgice, care este comparat cu alte figuri similare prezente în iudaism. Astfel, Nazarineanul e „încadrat în contextul *hasidîm*-ilor sau a pioșilor din Galileea, în fruntea cărora se află figurile carismatice foarte semnificative ale celor doi rabbi din sec. I d.Hs., Honi «cel care trasează cercuri» și Hanina ben Dosa, capabili să lucreze minuni și caracterizați de cultivarea unei intense familiarități cu Dumnezeu. Nu în mod diferit, Isus și-a obținut o largă faimă și a fost urmat de mulți ca un tămăduitor”⁴⁷³.

În concluzia operei sale, autorul susține că dacă studiul său -

„va avea o oarecare valoare, o va datora acestei concluzii, întrucât aceasta semnifică că toată noua cercetare va putea să accepte fără risc, ca punct de pornire, postulatul pe baza căruia Isus nu a fost nici fariseu, nici esenian, nici zelot sau gnostic, ci că El a făcut parte dintre sfinții taumaturgi ai Galileei. (...)”

Profeții au vorbit în favoarea săracilor de bună credință, în apărarea văduvei și a orfanului, adresându-se celor care oprimbau și exploatau cu răutate, celor bogați și puternici. Isus a mers încă și mai departe. Fără a se mulțumi

⁴⁷¹ Ed. William Collins Sons & Co Ltd, Glasgow 1973. Celelalte două volume ale trilogiei sunt: *Jesus and the World of Judaism*, SCM, London 1983; *The Religion of Jesus the Jew*, SCM, London 1993.

⁴⁷² G. Vermes, *Jésus le juif*, Desclée, Paris 1978, p. 7.

⁴⁷³ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 34.

că toți aceia erau proclamați fericiți, el se amestecă printre ei (...). Păcătoșii au fost comesenii săi; vameșii care erau detestați și prostituatele (au fost) prietenii săi. (...)

Mărturia efectivă și constantă a celei mai vechi tradiții evanghelice, odată reasezată în contextul ei natural, care este religia carismatică galileeană, nu ne mai conduce înspre un Isus cu totul străin de cadrul iudaismului, imposibil de identificat față de propriile sale cuvinte și acțiuni cele mai verificabile, ci în fața unui alt personaj. Este vorba de Isus cel drept, *tsaddik*, Isus care a ajutat și a tămăduit, Isus învățătorul și călăuza, venerat de către apropiații săi, precum și de admiratorii cei mai angajați, ca Profet, Domn și *Fiu al lui Dumnezeu*"⁴⁷⁴.

Aceste studii iudaice s-au ținut la distanță de chestiunile teologice specifice cercetărilor asupra lui Isus istoric. Astfel se explică libertatea lor în a aborda interpretativ izvoarele istorice care ne furnizează informații asupra lui Isus și tot astfel, în a ajunge la rezultate necondiționate de prejudecățile minimaliste ale *New Quest*.

„Géza Vermes, în chip deosebit, a avut o influență profundă și semnificativă, el fiind de fapt un Ioan Botezătorul al celei de-a treia cercetări. Ceea ce s-a dovedit cu adevărat determinant în noua schimbare de perspectivă a fost reacția unei crescânde mișcări de opinie, atât între cercetătorii Noului Testament, cât și între cercetătorii creștini în general, față de denigrarea iudaismului care fusese, pentru o perioadă așa de îndelungată și cu rădăcini atât de profunde, o caracteristică a teologiei creștine”⁴⁷⁵.

Și acest fapt va pregăti o evoluție în abordarea evangheliilor pentru a găsi informații istorice plauzibile.

⁴⁷⁴ G. Vermes, *Jésus...*, cit., p. 292 și urm.

⁴⁷⁵ J. Dunn, *Gli albori...I*, cit., p. 104.

IV.2. DEBUTUL UNOR NOI PERSPECTIVE

În jurul anilor '70 a început să se contureze tot mai pregnant ideea că studiile asupra lui Isus istoric se găseau undeva pe un drum blocat, în virtutea faptului că autorii se pierdeau în studierea unor amănunte minuțioase și în propuneri nesfârșite ale unor criterii care nu făceau să se mai întrezărească perspectiva vreunei noi sinteze. În anul 1988, T. Wright scria următoarele:

„În 1962 S. Neil afirma, pe bună dreptate, că reconstrucția istorică a vieții și a istoriei lui Isus era pe atunci de abia începută, însă astăzi nu s-ar mai putea scrie astfel de cuvinte. Pentru că, în vreme ce așa zisa «New Quest» discuta încă cu precauție asupra premiselor și a metodelor, producând foarte lungi istorii ale tradiției, din care se mai puteau stoarce una sau două picături de material în plus, cu privire la Isus (în notă aduce exemplul lui Schillebeeckx), o mișcare cu totul aparte începea prin locuri diferite și fără nicio premisă ori program unificat. Întăriți de materiale iudaice, acum încă și mai disponibile, acești cercetători au lucrat ca istorici, convinși că se poate cunoaște mult despre Isus din Nazaret și că merită făcut acest lucru: două lucruri negate de către școala bultmanniană ortodoxă. Această mișcare științifică a devenit atât de pronunțată, încât nu e un capriciu a o denumi «Third Quest»”⁴⁷⁶.

Noua orientare care începe să se prefigureze odată cu debutul anilor '80, poate fi situată geografic. Dacă în debaterile de până acum, vocile principale au provenit în general din zona germană, se asistă la o reacție din partea culturii teologice

⁴⁷⁶ S. Neill & T. Wright, *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, OUP, Oxford - New-York 1988², 379, *apud* G. Segalla, „La verità storica dei vangeli e la «Terza ricerca» su Gesù” în G. Segalla, *Sulle tracce...*, cit., p. 163-164.

anglo-saxone. Mai mult, A. Puig i Tarrech vede în această schimbare o oarecare legătură cu „un alt eveniment care a schimbat harta politică a Europei și a lumii: prăbușirea regimurilor comuniste (1989)”⁴⁷⁷.

Numele de „Third Quest” este, firește, în conexiune cu nomenclatorul atribuit celorlalte perioade de studii. G. Segalla explică faptul că acest titlu pare să fi fost folosit pentru întâia oară de către N. T. Wright în cea de-a doua ediție a lucrării lui S. Neill *The interpretation of the New Testament 1861-1986*. Acesta consideră că „Third Quest” reprezintă un nou impuls și un nou început dat studiilor asupra lui Isus istoric, în urma slăbirii a *New Quest*. Segalla menționează, de asemenea, convergența în această evaluare a mai mulți autori, precum L. E. Keck, Mc Donald, G. Ghiberti. O propunere ușor diferită este aceea a Elisabetei Schüsler Fiorenza⁴⁷⁸, care intitulează acest nou curent *The Newest Quest*, însă fără a motiva de ce preferă acest titlu⁴⁷⁹.

Același Tom Wright⁴⁸⁰ a folosit o analogie interesantă pentru a vorbi despre diferitele faze ale muncii de cercetare a lui Isus istoric⁴⁸¹. Acesta parcurge întreaga istorie hristologică recentă, asemănând-o parabolei fiului risipitor din evanghelia lui Luca. Astfel, întâia fază a cercetărilor - *Leben Jesu Forschung* - se aseamănă fiului risipitor însuși, care pretinde din partea tatălui propria-și parte, pentru a o risipi în contrast cu hristologia

⁴⁷⁷ A. Puig, *Iisus. Un profil biografic*, Meronia, București 2007, p. 18.

⁴⁷⁸ E. Schüsler Fiorenza, *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, SCM Press, London 1995.

⁴⁷⁹ Cf. G. Segalla, „La verità storica...”, cit., p. 163.

⁴⁸⁰ N. T. Wright, *Jesus*, în S. Neill & T. Wright, *The interpretation*, pp. 125-144.

⁴⁸¹ Urmăm expunerea pe care G. Segalla o face în „L'autocomprensione di Gesù come mediatore del Padre” în *Sulle tracce di Gesù*, pp. 82-84.

dogmatică și sfârșește prin a se hrăni cu roșcove, adică cu reconstituirile subiective și psihologice ale lui Isus, demascate de către A. Schweitzer. Acele rezultate puteau fi considerate asemenea unor roșcove, datorită prejudecăților metodei și a izvoarelor care încețoșau mai mult originea creștinismului.

Teologia kerygmatică bultmanniană este asemănată fratelui mai mare, care îl repudiază pe cel mic, ignorând istoria ca pe ceva nefolositor teologiei. După aceasta a intervenit *Noua căutare* care a încercat să-l regăsească pe fratele pierdut, însă l-a recuperat doar parțial: a făcut-o opunându-l pe Isus iudaismului din timpul său și comunităților primare.

Respectând datele aceleiași parabole, cea de-a *Treia Căutare*, încearcă să îl ajute pe fiul cel mare (*No Quest*) să accepte dojana tatălui în favoarea fiului risipitor (*Old Quest*), însă practicând o recuperare corectă a istoriei și a mediului iudaic. „Teologia, frate mai mare, trebuie să îl accepte pe fratele mai mic reîntors acasă: cercetarea istorico-critică reînnoită în metodă (criteriului neasemănării i se adaugă acela al asemănării și al plauzibilității istorice) și în conținut: o mai amplă și mai sigură cunoaștere a mediului evreiesc în care a trăit Isus”⁴⁸².

IV.2.1. Factorii revenirii la Isus evreu

Am amintit până acum câteva studii ebraice care au încercat să-l readucă pe Isus în sânul mediului iudaic, menționând că acestea au fost scrise de-a lungul sec. al XX-lea, dintre care cele mai semnificative –ale lui Vermes și Flusser-, tocmai în perioada dominată de scepticismul unei evaluări a lui Isus prin prismă iudaică.

⁴⁸² N. T. Wright, *Jesus*, apud G. Segalla, “L'autocomprensione di Gesù...”, cit., p. 83.

Una dintre principalele trăsături ale *Third Quest*, și vom avea prilejul să o argumentăm, este tocmai revenirea la contemplarea lui Isus *ca evreu*. Desigur că această schimbare de abordare își are motivele ei. Vom încerca să parcurgem câțiva factori pe care G. Segalla îi individualizează ca fiind determinanți în revenirea la Isus evreu.

Biblistul italian schițează ⁴⁸³ trei astfel de factori: a) factorul științific; b) factorul dialogic; c) factorul teologic.

a) Factorul științific

Acesta este strâns legat de descoperirea (sau redescoperirea) izvoarelor iudaismului palestinian din vremea vieții lui Isus. Grotele de la Qumran au adus la iveală documente importante privind un grup iudaic, despre care până atunci existau doar mărturii indirecte în autori precum Filon și Iosif Flaviuss. De asemenea, *Documentul de la Damasc*, descoperit într-o veche sinagogă din Cairo, este un text despre *esenieni*, a căror identificare cu cei din Qumran era doar probabilă. De asemenea, amintește Segalla, s-au publicat câteva volume din *Papirusurile iudaice* care oferă informații prețioase despre comunitățile evreiești, într-un interval de timp destul de generos, care se întinde din sec. al III-lea îHs. până în sec. I dHs. Au avut loc abordări de o înaltă ținută științifică ale izvoarelor literare iudaice, ale apocrifelor Vechiului Testament, ale literaturii rabinice și ale celei targumice.

„Descoperirea noilor izvoare (Qumran, papirusuri, săpături arheologice) și redescoperirea izvoarelor antice (Iosif Flaviuss, Filon, literatura rabinică și targumică, literatura intertestamentară, Septuaginta) ne ajută să cunoaștem mai bine iudaismul din timpul lui Isus, un iudaism foarte variat în

⁴⁸³ Cf. G. Segalla, „Gesù rabbi ebreo...”, cit., pp. 24-30.

expresiile și în grupurile sale; e suficient să ne gândim că în interiorul iudaismului existau farisei care afirmău învierea și saducheii care o negau; qumraniții care refuzau cultul în act la templu împotriva tuturor celorlalte care îl acceptau; fariseii erau scrupuloși în observarea Torei orală și scrisă, în timp ce saducheii se limitau la cea scrisă și așa mai departe. Iosif Flavius însuși furnizează un scurt cadru al diferitelor grupuri, interpretându-le în analogie cu școlile filosofice grecești, desigur o lectură unilaterală”⁴⁸⁴.

b) Factorul dialogic

În această categorie, Segalla subliniază, pe de-o parte, importanța dialogului dintre creștini, iar pe de alta, a lucrărilor de prezentare a figurii lui Isus scrise de către unii autori evrei, la care am făcut deja referință. Biblistul italian îl socotește pe D. Flusser drept autorul cel mai sensibil față de dialogul creștino-ebraic purtat la un înalt nivel științific. Printre numeroasele lucrări apărute, Segalla individualizează o diferență subtilă: „în operele autorilor creștini asupra lui Isus istoric, readus în lumea iudaică, nu se face referire la factorul dialogic. Acesta este însă întotdeauna prezent în monografiile iudaice asupra lui Isus”⁴⁸⁵.

c) Factorul teologic

Dacă se acordă cuvenita atenție ideii teologice de Întrupare – „Cuvântul s-a făcut trup” (*In 1,14a*), această dogmă obligă îndreptarea atenției și înspre spațiul în care s-a produs acest „și a locuit între noi”. Segalla consemnează două afirmații ale lui N. A. Dahl, în care se răsfrânge această atenție teologică asupra spațiului iudaic al Întrupării:

⁴⁸⁴ *Idem*, pp. 25-26.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 27.

Trebuie să-l considerăm pe Isus în contextul iudaismului palestinian. Tot ceea ce lărgeste cunoașterea noastră asupra acestui ambient, extinde indirect cunoașterea noastră asupra aceluiași Isus istoric. (...)

„Trebuie să ne așteptăm ca munca dogmatică în hristologie să nu elimine problema lui Isus istoric, ci să fie interesată de o soluție mai bună decât cea a *Leben Jesu Forschung* (istoricizantă) și a teologiei kerygmatică (dez-istoricizantă)”⁴⁸⁶.

Dacă trebuie să ne amintim de J. Jeremias, există și în *The Second Quest* un amplu efort de pătrundere a culturii ebraice, în vederea unei mai profunde înțelegeri a lui Isus. Însă, chiar dacă munca acestui din urmă autor a fost foarte prețioasă, întrucât a folosit „întregul său bagaj de cunoștințe lingvistice (arameana), literare (literatura rabinică) și arheologice pentru a-l reaseza pe Isus în mediul său iudaic original, în același timp el contrapune iudaismului predicarea lui Isus ca o depășire a sa. Acest lucru depinde cel puțin în parte de cunoștințele sale limitate și parțial ne-critice asupra ambientului iudaic, după cum consideră E. P. Sanders”⁴⁸⁷.

Factorul teologic joacă un rol hotărâtor, întrucât fixează bazele și pre-comprehensiunea din metodologia cercetării, tocmai pentru că un studiu asupra lui Isus nu se poate limita la simpla investigație istorică, întrucât acesta aparține unei realități meta-istorice.

⁴⁸⁶ *Idem*, p. 28.

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 29.

IV.2.2. Dificultăți și ambiguități în noua cercetare

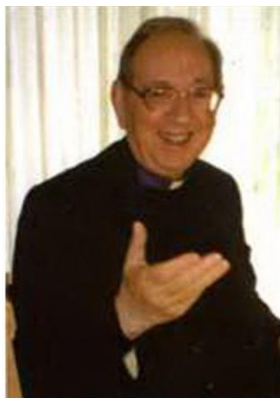
Așa cum vom avea ocazia să observăm în sub-capitolul următor, faza actuală a cercetărilor asupra lui Isus istoric se concretizează printr-o mulțime greu de contabilizat de autori, de poziții, publicații și de idei. Pluralitatea de perspective, de metodologii și de puncte divergente creează anumite dificultăți și modalități de abordare ambigue, pe care -în mod inevitabil- *The Third Quest* le întâlnește în demersurile sale.

Vorbind despre dificultăți, biblistul italian Giuseppe Segalla menționează în primul rând prejudecățile care riscă să condiționeze acest proces. Factorul prejudecăților nu a lipsit niciodată din cercetări, de când vechea *Old Quest* a pornit în căutarea lui Isus, și de atunci, acestea au fost prezente, repetându-se uneori sub aspecte diferite, însă condiționând întotdeauna obiectivitatea rezultatelor finale. Astfel, -

„căutarea unei „Vieți a lui Isus” în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a fost invalidată de prejudecata polemică iluministă împotriva hristologiei teologice, prejudecată ce se fundamenta la rândul ei pe contrapunerea dintre rațiune (istorică) și credință (teologică). Tocmai de aceasta, în ciuda faptului că se pretindea să se aplice metoda istorică, cercetarea s-a terminat cu un eșec, sigilat de opera lui A. Schweitzer. În sens contrar, teologia polemică față de teologia critică fusese călăuzită de o păgubitoare apologetică, ce intenționa să apere verosimilitatea istorică a izvoarelor, răspunzând reconstrucțiilor ipotetice ale „Vieții lui Isus” că îi distrugau identitatea istorică singulară, făcând astfel încât hristologia să devină imposibilă, iar apariția Bisericii inexplicabilă. Acestea sunt doar două exemple ce ilustrează prejudecățile ce însoțesc cercetarea istorică a lui Isus. De aici derivă necesitatea unei judecăți critice asupra reconstrucțiilor

lui Isus istoric, punând în lumină eventualele prejudecăți de care sunt însoțite”⁴⁸⁸.

Într-un alt articol, Segalla abordează, de asemenea, pre-comprehensiunile care însoțesc *The Third Quest* și consideră



Giuseppe Segalla
(1932 - 2011)

că prejudecata dominantă a perioadei actuale este dată de separarea istoriei lui Isus de credința teologică, o separare ce are acum, spre deosebire de studiile precedente, conotații pacifiste. Aceasta „este o judecată corectă, dacă prin credința teologică ne referim la cea dogmatică, însă devine (cu adevărat) o prejudecată dacă excludem și credința originară a apostolilor, ce dă sens istoriei pe care aceștia o povestesc, o credință prezentă și în viața lui Isus pământesc”⁴⁸⁹. Cu alte cuvinte, pentru un studiu al hristologiei consecvent propriului său statut, trebuie făcută o distincție între cele două metode, respectiv cea a istoriei și cea a teologiei, însă fără a ajunge la o separare netă între credință și istorie.

De asemenea, Segalla enumeră⁴⁹⁰ câteva din convingerile trainice ale paradigmei istoriografice actuale, după cum urmează:

a) există înrădăcinată convingerea că istoricul nici nu poate și nici nu trebuie să fie neutru, așa cum pretindea vechea metodă istorico-critică de orientare pozitivistă;

⁴⁸⁸ G. Segalla, „Gesù Rabbi ebreo...”, cit., pp. 31-32.

⁴⁸⁹ G. Segalla, „La ricerca del Gesù storico continua”, cit., p. 48.

⁴⁹⁰ Cf. *Idem*, p. 48 și urm.

b) există o nouă viziune istorică a iudaismului palestinian din sec. I, atât de complex încât Neusner ajunge să vorbească mai degrabă la plural, de *iudaisme* (a se vedea mai departe, cea de-a treia dificultate a cercetărilor actuale);

c) abordarea trebuie să fie globală, îmbrățișând atât faptele, cuvintele, cât și moartea lui Isus, fără a fundamenta reconstrucția pe un anumit element în particular;

d) nevoia abordării unei viziuni de ansamblu a lui Isus, care să presupună o coerență a sa.

O altă dificultate ține de modul de aplicare a metodologiei istorice. Parcurgând întreaga istorie a cercetărilor și venind până la studiile cele mai recente, nu este greu de observat modul uneori subiectiv și incoerent de a aplica anumite principii metodologice. Spre exemplu, întreaga școală bultmanniană acorda mai multă importanță cuvintelor lui Isus, în timp ce Sanders se îndreaptă mai degrabă spre faptele acestuia, rezultatele la care se ajunge fiind, firesc, diferite. Tradiția discursivă ar trebui abordată împreună cu tradiția narativă, pentru un studiu omogen. De asemenea, -

„criteriile utilizate pot să fie selecționate pe baza unei teze prealabile, ce se vrea a fi demonstrată. Nimeni nu-și va putea permite să lase la o parte criterii preliminare precum criteriul criticii redacționale, al dublei neasemănări, al coerenței persoanei istorice a lui Isus, al cauzelor care au dus la moartea pe cruce ca „Rege al iudeilor”, sau, în fine, al stânjenelii create de o întâmplare ori un cuvânt al lui Isus din hristologia predicată de către Biserică”⁴⁹¹.

Segalla exemplifică aici amintind de Sanders care, în intenția sa de a demonstra inserarea perfectă a lui Isus în

⁴⁹¹ G. Segalla, „Gesù Rabbi ebreo ...”, cit., p. 32.

propriul ambient, aproape că recurge la eliminarea criteriului neasemănării; sau îl amintește pe Vermes care, dorind să-l prezinte pe Isus ca pe un evreu pios, este nevoit să îi explice moartea pe baza unei erori politice. Nu în ultimul rând, teologul catolic Meier este acuzat pentru că, în ampla sa analiză despre Isus ca evreu marginal, abandonează uzul criteriilor pe care și le prefigurează inițial.

O a treia dificultate este legată de posibilitățile de reconstruire a ambientului iudaic istoric. Până în anul 70 d.Hs. la distrugerea templului din Ierusalim, iudaismul se prezenta „cu o pluralitate de voci, corespunzând feluritelor grupuri care le interpretau: qumraniți, farisei, saduchei, samarineni, bapțiști, zeloți, iudeo-eleniști. Pe un fond comun constituit de către Scriptură (Torah), templul ca simbol religios central și o istorie comună a mântuirii, varietatea interpretărilor și/ori a contestărilor era enormă”⁴⁹². Până în urmă cu câteva decenii, izvoarele principale care însoțeau studiile în căutarea creionării ambientului iudaic, erau cele rabinice, care furnizau însă un tablou al unui iudaism unificat, posterior anului 70 și deci contextului lui Isus și Bisericii primare. Reconstruirea ambientului contemporan lui Isus este o acțiune destul de complexă, însă acest lucru poate să pună predicarea și profilul său într-o lumină nouă. Cu toate aceste aspecte însă, Isus continuă să apară ca un mister inepuizabil, și niciuna dintre noile descoperiri nu va putea să interpreteze, ori mai mult, să reducă definitiv mesajul său, încadrându-l complet într-o formă sau alta a vieții religioase iudaice.

„Problema este că Isus, spre deosebire de multe alte personaje, nu poate să fie considerat ca unul care interpretează, fiind chiar inspirat, precum Maestrul dreptății

⁴⁹² *Idem*, p. 33.

de la Qumran. Este unul care vorbește cu o autoritate proprie, precum subliniază imediat Marcu, deja din primele replici ale evangheliei sale (Mc 1,22-27). Dincolo de redactările evanghelice, se desprinde impresia unei experiențe istorice unice. (...) Este singular faptul că în Isus s-au putut descoperi caracteristici care îl apropiau de toate diferitele grupuri și mișcări existente atunci: de farisei, dar și de carismatici, de bapțiști, de zeloți, de qumraniți; unicul grup cu care Isus nu a fost niciodată asemănat este acela al saducheilor. Și cu toate acestea, Isus și mișcarea sa, nu pot fi identificați cu nicio mișcare iudaică din sec. I. El scapă oricărei tentative de încadrare; ceva rămâne mereu «afară», în contrast, chiar de neexplicat istoric, atunci când se folosește în mod coerent un anumit model iudaic”⁴⁹³.

Pe lângă complexitatea ambientului în care a trăit Isus, există o alta, dată de contextul actual, în care are loc evaluarea informațiilor despre El și care poate să condiționeze într-un fel sau altul aceste studii.

Înainte de toate, caracterul în sine fragmentar al post-modernității, se reflectă și în lipsa de unitate a *The Third Quest*. Segalla afirmă că această fragmentaritate în studii este favorizată de către *publicitate*.

„Chiar și Isus devine, din păcate, pradă și obiect al publicității moderne, iar în acest domeniu, ceea ce contează nu este căutarea a ceea ce este adevărat, ci senzaționalul, chiar dacă acesta prezintă doar o aparență de adevăr, mai mult, primul (adevărul) fiind adeseori în mod voit ascuns. Este suficient să ne gândim la succesul public pe care l-a avut *Codul lui da Vinci* al lui Dan Brown și cartea asupra lui Isus gnostic a lui E. Pagels, descoperiri senzaționale imediat dezmințite, presupuneri ale unor complotări pentru a

⁴⁹³ *Idem*, p. 34.

ascunde adevărul lui Isus care ar rezulta din documentele de la Qumran sau de la Nag Hammadi”⁴⁹⁴.

O a doua caracteristică contextuală este tocmai actualitatea lui Isus. Tocmai pentru că El *este la modă*, apare riscul unei manipulări conjuncturale, făcându-se din el un steag de bătalie pentru interesele cele mai disparate.

„Orice cauză bună, și, din nefericire, orice cauză rea pretinde să își găsească în El modelul său original. Poliedricitatea și bogăția inepuizabilă a persoanei istorice a lui Isus se pretează acestor operațiuni parțiale, care rămân totuși parțiale și false”⁴⁹⁵.

Chiar și la nivel hermeneutic poate fi practică această acaparare a lui Isus, dând naștere unor orientări teologice unilaterale: teologia eliberării, cultura feministă, cultura ecologistă ori pacifistă sau cea a claselor sociale marginalizate.

În al treilea rând, cercetările științifice sunt la rândul lor influențate de fenomenul globalizării resimțit în mod general și între științe.

„În timp ce *The Old Quest* (...) era mărginită doar la ambientul german iluminist și liberal, iar *The New Quest* a început din Germania, pentru a se deschide mai apoi față de cultura anglo-americană, *The Third Quest* a început tocmai în America, în ambientul englez mai sensibil față de adevărul conceput în sens pozitiv și realist (izvoare istorico-literare și arheologie) și nu față de critica istorico-literară, tipică ambientului german, și care continuă în numitul *Jesus Seminar* american.

Astăzi, căutarea lui Isus istoric nu doar că nu cunoaște distincții în materie de denominațiune creștină (toți creștinii și, de asemenea, cercetătorii necreștini ai Noului Testament),

⁴⁹⁴ G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, cit., p. 34.

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 33.

dar nici măcar distincții legate de o cultură anume (europeană, japoneză, africană, americană...). În Europa, cercetarea este prezentă nu doar în ambitus german sau englez, ci și neo-latin (francez, spaniol, italian) și cunoaște o înflorire și în Japonia, în America Latină, ca urmare a teologiei eliberării, și în Africa”⁴⁹⁶.

În fața acestor numeroase tendințe, informații multiple și uneori dezorientante și în fața unor evoluții pozitive dar și dificultăți, rămâne exigența unei atitudini critice care să distingă între „Isus al istoriei și Isus al istoricilor”, ducând înainte o cercetare coerentă criteriilor, respectuoasă față de „principiul întrupării și al crucii, care stă în centrul credinței hristologice. Noile date istorice, noile metode, noile contexte ne ajută să descoperim aspecte și caracteristici ale chipului lui Isus ignorate înainte”⁴⁹⁷.

Din moment ce am identificat dificultățile și riscul unor soluții ambigue din cea de-a treia cercetare, vom încerca să schișăm câteva linii ale metodologiei pe cât posibil comune, pe care studiile recente o urmează.

IV.2.3. Linii și criterii pentru o metodologie comună

La începutul tratării sale despre Isus considerat ca un evreu marginal, J. P. Meier⁴⁹⁸ atrage atenția asupra necesității unei clare distincții terminologice, fapt care, atunci când este stabilit ca punct de plecare, scutește studiul de ambiguități. Înainte de toate, este important a face diferența dintre *Isus real* și *Isus istoric*. Dacă luăm în considerare că imaginea reală a unui

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 54.

⁴⁹⁸ Cf. J. P. Meier, *Un ebreu marginale. Ripensare il Gesù storico*. 1 - *Le radici del problema e della persona*, Ed. Queriniana, Brescia 2002², p. 25 și urm.

om ar trebui să fie constituită printr-un acces direct la viața lui interioară și exterioară, contemplată de-a lungul întregii perioade a existenței sale, atunci este sigur că va fi imposibil de recuperat un portret al lui *Isus real*. Segalla se referă la acest aspect intitulându-l *Isus pământesc* și presupune același concept atunci când afirmă că istoricul nu se poate apropia decât într-o minimă parte și într-o formă adesea ipotetică de ceea ce Isus a făcut, a înfăptuit și a rostit cu adevărat⁴⁹⁹.

Altfel stau însă lucrurile atunci când vorbim despre *Isus istoric*, referindu-ne la acea figură care se poate reconstrui prin metoda critico-istorică, pe baza informațiilor și a documentelor pe care le avem despre el. „Cele patru evanghelii nu pretind nici să ne facă un portret al lui Isus real, cu seria întreagă a ceea ce a spus ori a făcut în public sau în privat în fața apostolilor săi (vezi *In 20,30; 21,25*) și chiar dacă, pe bună dreptate, nu furnizează o reconstrucție modernă ipotetică”, pot totuși să ni-l prezinte pe *Isus istoric*, adică o „reprezentare -chiar dacă parțială și colorată teologic- a lui Isus în timpul vieții sale pe pământ”⁵⁰⁰.

În final există o ultimă distincție, care se referă la *Hristosul credinței*. Aceasta „indică persoana lui Isus în plenitudinea sa: Isus cel pământesc răstignit și Domn înviat ca obiect al credinței ce recunoaște în el pe Mântuitorul «după Scripturi»”⁵⁰¹.

Este foarte important de a se avea în vedere aceste distincții, pentru a evita anumite confuzii în cercetarea asupra lui Isus istoric. Segalla insistă asupra acestui fapt, menționând însă că distincțiile sunt necesare, dar nu trebuie exagerate pentru a se evita accentuări unilaterale:

⁴⁹⁹ Cf. G. Segalla, „Gesù Rabbi ebreo...”, cit., p. 23.

⁵⁰⁰ J. P. Meier, *Un ebreo marginale -1*, cit., p. 33.

⁵⁰¹ G. Segalla, „Gesù Rabbi ebreo...”, cit., p. 23.

„Distincție așadar, și nu separare și opoziție între «istoric» și «real»; distincție și nu separare și opoziție între figura lui Isus istoric și aceea a celui în care se crede, perpetuată în tradiția evanghelică, și mai mult, confluență a toate în Isus pământesc; distincție, dar nu separare și opoziție între cunoașterea istorică și cunoașterea credinței. Această teză teoretică neagă cele două erori opuse ale școlii liberale (*Leben Jesu Forschung*) și ale celei kerygmatică. Și sub profil pozitiv, aceasta afirmă necesitatea istoriei (și a metodei ei) pentru teologie, însă, în același timp, și insuficiența ei față de Isus pământesc al istoriei, atât la nivel istoric, cât și meta-istoric”⁵⁰².

Metodologic vorbind, *The Third Quest* primește moștenirea a mai bine de două veacuri de cercetări și metode, putând să învețe atât din erorile precedente, cât și din anumite achiziții pozitive care, fără îndoială, au fost făcute. În metodologia urmată actualmente, se regăsesc atât câteva criterii noi, cât și criterii mai vechi, corectate și redimensionate. În bogata sa activitate de studiere a *The Third Quest*, G. Segalla furnizează o listă și o prezentare sintetică a acestora.

a) Criteriul de coerență istorică și de corelare este criteriul predilect pe care îl folosește Sanders și constă în strângerea, la început, a unor fapte indiscutabile, pentru ca apoi, pe baza lor, să analizeze coerența celorlalte informații evanghelice.

„Limitele acestui criteriu, așa cum este practicat de către Sanders, sunt următoarele: 1) concentrarea asupra «faptelor», punând pe un plan secund cuvintele, adică mesajul lui Isus, pentru că el consideră că sunt prejudiciate de către «New Quest». Este adevărat că, privitor la fapte, izvoarele ne pot furniza o prezentare plauzibilă; însă în mod

⁵⁰² *Idem*, p. 47.

analog, se poate spune și despre cuvinte, care reflectă o anumită cultură a vremii. 2) teza unilaterală de «restaurare a Israelului» orientează selecționarea materialului, și prin urmare, se consideră ne-istoric ceea ce nu este consecvent acestei idei (spre exemplu povestirea despre Zaheu în *Lc 19,1-10*)⁵⁰³.

Acest criteriu constituie deja o critică adusă criteriului mai vechi al neasemănării, în virtutea faptului că acesta privește lucrurile în mod unitar, întrezărind o coerență între o informație și o alta, și de asemenea, subliniind corelarea profundă dintre ambientul iudaic, viața lui Isus și Biserica creștină.

b) Criteriul redimensionat al neasemănării pornește de la vechile afirmații ale lui E. Käsemann și N. Perrin, pe baza cărora se considera autentic ceea ce în cuvintele și faptele lui Isus se deosebește, atât de mentalitatea iudaică, cât și de biserica primară. Acest criteriu continuă să își mențină validitatea, însă cu anumite limite de rigoare. Am amintit deja faptul că cei mai mulți cercetători din *The Thrid Quest* nu mai sunt dispuși să accepte rezultatele unui studiu care îl desparte pe Isus de ambientul său și elimină cu mare ușurință informațiile despre el.

Totuși, acest criteriu este menținut, chiar dacă -

„ar trebui să fie considerat valid doar în sens pozitiv și nu negativ; cu alte cuvinte, prin acest criteriu se poate stabili un nucleu sigur al cuvintelor ce-i pot fi cu siguranță atribuite lui Isus, însă fără a le putea exclude unitar pe toate celelalte. Pot tocmai să fie considerate autentice pe motiv contrar, în virtutea coerenței în ambientarea lor iudaică și în continuitatea cu Biserica primară.

Criteriul, prin urmare, trebuie să fie reabilitat întrucât trebuie redimensionat. Neasemănarea față de iudaism trebuie

⁵⁰³ G. Segalla, „La verità storica...”, cit., p. 179.

diminuată, iar aceea față de biserica primară trebuie aplicată cu prudență. Va fi eliminat doar ceea ce este inconsistent față de *Sitz im Leben* al lui Isus istoric”⁵⁰⁴.

Este plauzibil ca multe dintre afirmațiile lui Isus menționate în evanghelii să fi fost adaptate propriilor cerințe de către Biserica primară. Însă de la acest lucru, până la a afirma că respectivele cuvinte nu au fost rostite niciodată, nici măcar în sensul lor aproximativ, este o mare distanță, pe care noile criterii nu mai trebuie să fie dispuse să o parcurgă cu o prea mare ușurință.

c) criteriul stânjenelii se referă la anumite amănunte prezente în evanghelii care, chiar dacă produceau o evidentă încurcătură, au fost menționate în scris tocmai pentru că aveau un fundament istoric solid. Dacă evangheliile ar fi fost simple creații imaginare, în care Isus și apostolii ar fi fost prezentați asemenea unor eroi fără cusur, n-ar fi putut să apară fapte sau cuvinte ce i-ar pune într-o lumină discutabilă, dacă ar fi lipsite de un fundament puternic, de bază istorică. Despre Isus care îi cere lui Ioan Botezătorul să fie botezat, ori despre Capul comunităților creștine, Sf. Petru, care primește un aspru reproș din partea Domnului nu s-ar fi scris, în cazul unor fapte imaginare.

„Este foarte improbabil ca Biserica să fi creat ceva ce îi stârnea stânjeneală. (... Spre exemplu) *Mt 19, 16-17*, în care Matei schimbă «De ce-mi spui bun? Nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu» din *Mc 10,18* cu «De ce mă întrebi despre ceea ce este bun? Unul singur este Cel Bun». Stânjeneala teologică și-a lăsat semnul în forma literară plină de stângăcie din *Mt 10,17*”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 180.

⁵⁰⁵ *Idem*, pp. 180-181.

d) criteriul atestării multiple acordă o mare încredere evenimentelor și cuvintelor care apar menționate concomitent în materiale diferite.

Este un criteriu ce socotește autentică o afirmație ori o întâmplare atestată de două sau de mai multe izvoare diferite. Cel puțin trebuie spus că acestea nu sunt de atribuit evanghelistului, ci tradiției lui Isus. Evaluarea se face în favoarea autenticității. Oricum, ar trebui folosit împreună cu alte criterii⁵⁰⁶.

Segalla critică însă modul prea generos în care Crossan folosește acest criteriu, extinzându-l și la izvoarele apocrife. „Trebuie să remarcăm foarte puținul material original (5 afirmații!) care se poate găsi în aceste izvoare necanonice: acest fapt dă mărturie în favoarea adevărului istoric al evangheliilor canonice și al secundarității celorlalte izvoare”⁵⁰⁷.

Biblistul italian prezintă un tabel rezumativ⁵⁰⁸, pentru a descrie unitar criteriile pe care cercetătorii din *The Third Quest* le folosesc pentru abordarea izvoarelor referitoare la Isus. Îl preluăm cu ușoare modificări, pentru facilitarea înțelegerii sensului:

⁵⁰⁶ *Idem*, p. 181.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ Cf. G. Segalla, „La terza ricerca”, cit., p. 208.

	Coerență și acord	Incoerență și dezacord
1) plauzibilitate istorică a efectelor acțiunilor/cuvintelor lui Isus	Coerență față de plauzibilitatea efectelor asupra comunității creștine	Tendință contrară și dezacord față de plauzibilitatea efectelor
2) Plauzibilitate a contextului istoric	Coerență contextuală (în iudaism)	Indivdualitate contextuală și singularitate a lui Isus

Toate aceste metode vor fi aplicate folosind un cuvenit discernământ asupra unor izvoare care nu sunt nici identice ca tip și nici unitare în ceea ce privește valoarea și importanța. „Între izvoarele necesare pentru o istorie a lui Isus trebuie făcută o distincție între acelea care vorbesc în mod direct despre Isus și cele indirecte care ajută la ilustrarea ambientului istoric, cultural, social și religios al Palestinei sec. I în care a trăit Isus”⁵⁰⁹.

În enumerarea izvoarelor, Segalla pornește de la cele indirecte, menționând printre ele descoperirile de la Qumran, papirusurile gnostice copte de la Nag Hammadi (cu evanghelia apocrifă a lui Toma), literatura iudaică veche, în principal cea rabinică, interpretările evreiești ale Scripturilor ce pot fi furnizate de către *Targumim* și *Midrashim*, scrierile unor autori precum Plinius cel Tânăr în mediul latin, Iosif Flaviuss, și de asemenea Filon, în mediul ebraic. Tot din această categorie de izvoare indirecte pot face parte descoperirile arheologice din Palestina,

⁵⁰⁹ G. Segalla, „La terza ricerca”, cit., p. 201.

Galileea și Ierusalim, epigrafia, arhitectura, cultura artizanală sau chiar studiul ambarcațiunilor de pe lacul Ghenezaretului.

Izvoarele directe sunt constituite cu siguranță de evangheliile canonice. Se practică adeseori o exagerare, îndeosebi printre membrii a organizației *Jesus Seminar*, atunci când printre izvoarele directe se includ izvoare indirecte (evangheliile apocrife), aducându-se toate pe aceeași linie. Amplul studiu al lui J. P. Meier demonstrează că rămân demne de încredere doar cele patru evangheliile canonice, în vreme ce evangheliile apocrife sau izvoarele profane (Tacitus, Iosif Flavius) nu furnizează nimic nou și esențial. Acestea pot să fie considerate cel mult asemenea unor confirmări indirecte ale unor informații furnizate deja de izvoarele directe. Același Meier, preia o imagine pescărească pentru a o folosi în discernerea izvoarelor, atunci când afirmă că acestea sunt precum peștii buni ce trebuie aleși dintre peștii răi.

„Un astfel de *corpus* este plasa lui Matei (Mt 13,37-48) în care peștele cel bun al tradiției primare trebuie să fie selecționat prin recipientele cercetării istorice serioase, în vreme ce peștele rău al creației posterioare și al invențiilor este aruncat din nou în marea întunecoasă a gândirii acritice. În prima parte a acestei lucrări ne-am așezat pe plajă cernând din plasă și aruncând din nou în mare *agraphai*, evangheliile apocrife, și *Evanghelia lui Toma*”⁵¹⁰.

În concluzie, Segalla menționează că izvoarele directe rămân totuși *izvoare dificile*, întrucât au nevoie „de metode riguroase și de o riguroasă criteriologie”⁵¹¹, cercetătorul amintindu-și în permanență că are de-a face cu izvoare postpascale, iluminate deja de lumina învierii.

⁵¹⁰ J. P. Meier, *Un ebreu marginal -1*, cit., pp. 155-156. Sublinierea aparține autorului.

⁵¹¹ G. Segalla, „La terza ricerca”, cit., p. 204.

IV.3. AUTORI ȘI CONTRIBUȚII SEMNIFICATIVE

IV.3.1. O privire generală

Dacă afirmam că *The Third Quest* se naște ca o reacție anglo-saxonă împotriva dominației germane, în mod orientativ⁵¹² începutul ei este adesea făcut să coincidă cu publicarea în anul 1985 a volumului *Jesus and the Judaism*⁵¹³ a lui E. P. Sanders. Mai apoi, același autor tipărește o altă operă, de data aceasta cu un limbaj mai accesibil publicului larg, purtând titlul *The Historical Figure of Jesus*⁵¹⁴. Se consideră că Sanders deschide noi perspective, propunând evaluarea lui Isus pornind de la faptele sale și nu doar de la analizarea cuvintelor.

„El insistă înainte de toate pe «faptele» atestate în Evanghelii – Isus botezat de către Ioan Botezătorul / galileean care a predicat și a tămăduit / chemarea celor doisprezece apostoli / limitarea activității sale la Israel / controversa cu privire la templu / răstignirea prin lucrarea autorităților romane / după moartea sa, apostolii au continuat printr-o mișcare identificabilă-, în timp ce școala germană a *new quest* se fundamenta mai ales pe „cuvinte”, fiind moștenitoare a lui Bultmann, care în 1928 a scris cartea *Isus*, în care expune „doar «doctrina» predicării sale” (p. 106), fiind imposibil să i se reconstruiască viața sau personalitatea”⁵¹⁵.

⁵¹² Nu există unanimitate între diferiții autori, cu privire la incipitul a *The Third Quest*. Wright stabilește impulsul inițial și poate începutul însuși „la jumătatea anilor '70” (Cf. G. Segalla, „La verità storica...”, cit., p. 163). Segalla însuși, în schimb, situează începutul acestui curent în jurul anilor '80 (vezi articolele cuprinse în vol. *Sulle tracce di Gesù*), cit. Pié-Ninot identifică începutul cu perioada 1985/1988, oscilând între apariția lucrării lui Sanders și cea de-a doua ediție a volumului S. Neill – N. T. Wright, *The interpretation*, (vezi S. Pié-Ninot, *La Teologia Fondamentale*, cit., p. 333 și urm).

⁵¹³ *Jesus and the Judaism*, SCM, London 1985.

⁵¹⁴ *The Historical Figure of Jesus*, Harmondsworth, Penguin 1993.

⁵¹⁵ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 31.

Sanders creează o ruptură cu cercetarea precedentă, îndeosebi în modul de abordare a problemei. Acesta „desprinde studiul asupra lui Isus pământesc de orice legătură cu chestiunile teologice, în concret cu problema continuității sau nu cu Hristosul propovăduirii și al credinței. Căutarea istorică trebuie condusă prin ea însăși, pe baza izvoarelor documentare pe care le avem la dispoziție, conștienți de limitele ei datorate naturii și puținătății mărturiilor”⁵¹⁶.

Pe urmele lui Sanders vor pași și alți teologi catolici sau protestanți. Spre deosebire de autorii care au intervenit în cercetările precedente, în care dezbaterile aveau loc cu precădere între specialiști, *a Treia Cercetare* cunoaște o varietate de voci, chiar foarte diferite între ele. Urmând împărțirea propusă de W. Telford⁵¹⁷, pe care o socotește a fi cea mai bună ca amploare și evaluare, G. Segalla enumeră trei sectoare diferite în care s-a publicat despre Isus istoric, toate aceste contribuții putând fi subscrise curentului *The Third Quest*: sectorul contribuțiilor științifice, al organizațiilor care se ocupă cu studiul acestei chestiuni, respectiv al mass-media, care a creat un interes și o amplă difuziune a tematicilor la nivel popular. Având în vedere că cel din urmă punct reflectă o stare de fapt ce caracterizează îndeosebi America de Nord, Segalla trece în revistă doar primele două contribuții.

Cât privește producțiile științifice, după menționarea contribuțiilor din anii '60 ale lui G. Bornkamm, H. Braun,

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ Cf. W. Telford, „Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus”, în B. Chilton, C. A. Evans, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1994, pp. 33-74.

M. Hengel, care au constituit o tentativă de depășire a strâmtorării metodologice a celei de-a doua căutări și a celor ebraizante, precum cea a lui G. Vermes, Segalla amintește de perioada foarte bogată din anii '80.

„În anii '80 se asistă la o proliferare de tratări asupra slujirii și predicării lui Isus: unii se interesează de aspectul socio-politic (Borg, Oakman, Horsley, Freyne), alții, în schimb, de ambientul religios iudaic (Riches, Harvey, Sanders, Charlesworth). (...)

În primii ani '90 se ajunge la o explozie irezistibilă și crescândă a interesului legat de Isus istoric. Amintim doar (operele) principale. J. Gnilka tratează într-un mod global persoana și mesajul lui Isus cu o alegere critică moderată, însă care dezamăgește în ceea ce privește confruntarea cu *The Third Quest*. H. C. Kee, reluând studiile sale precedente, scrie o introducere populară pentru această problemă; J. K. Riches, continuând faimosul său volum precedent, studiază contextul social, politic și cultural al timpului lui Isus. J. H. Charlesworth, pe lângă întâia sa operă entuziastă și optimistă (...), a îngrijit în 1991 volumul miscelaneu *Jesus' Jewishness*, în care pune împreună zece eseuri pe această temă deja publicate, aparținând unor experți; cel mai interesant este acela care a ieșit după un an, în 1992, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, cu zece contribuții ale unor experți, dintre care cel dintâi, sintetic, al aceluiași Charlesworth este cel mai interesant, întrucât rezumă asemănările și diferențele dintre Isus istoric și Qumran.

Seleționând materialul evanghelic, fundamentându-se pe aforisme și pe parabole și dând egală valoare evangheliei lui Toma și sinopticilor, J. D. Crossan conturează un Isus înțelept și interpretează împărăția sapiențială ca pe un program social. E. E. Lemcio în *The Past of Jesus in the Gospels* din 1991, merge împotriva curentului, susținând interesul evangheliei față de trecutul lui Isus și criticând accentul excesiv pus asupra caracterului lor

kerygmatic. J. P. Meier a început în 1991 o operă în trei volume *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. (...)

Pe lângă câțiva autori care se străduiesc să îl situeze pe Isus în ambientul cultural greco-roman, al magiei (Smith) ori al filosofiei stoico-populare cinice, care ar fi fost prezentă și în Palestina (Downing și Crossan), majoritatea covârșitoare a studiilor celei de-a «Treia Căutări» îl situează pe Isus în spațiul iudaic palestinian al sec. I, cu enorma sa varietate de grupuri și de mișcări și, cu toate acestea, cu caracteristici proprii bine definite, sociale și religioase, cunoscute acum prin intermediul noilor izvoare și prin redescoperirea unor izvoare antice⁵¹⁸.

Această trecere în revistă își are, firește, calitatea de a fi rezumativă, dar în același timp nu reușește să furnizeze nici măcar o vagă idee asupra marasmului de publicații existente. Același Segalla cita altundeva⁵¹⁹ studiile statistice ale lui D. B. Barrett, care demonstrase în 1997 că la fiecare șase ore ieșea în lume o carte despre Isus, cumulând cca. 1600 opere diferite pe an. Tocmai această pluralitate deconcertantă îl făcea pe Daniel Marguerat să asemene pasiunea cercetătorilor față de studierea lui Isus cu erupția vulcanilor Vezuviu sau Etna. „Semnele erupțiilor sunt observabile: publicațiile abundă până la punctul în care masa bibliografică a devenit incontrollabilă; metodologii noi (sociologie istorică și antropologie culturală) au fost convocate în câmpul studiilor; pasiunea cercetătorilor ia adeseori (...) alura unei cruciade”⁵²⁰. Dacă trebuie căutate, în mod succint, câteva caracteristici imediate care să unească aceste studii, D. Marguerat indică faptul că acestea se întâlnesc în faptul că

⁵¹⁸ G. Segalla, „La verità storica...”, cit., pp. 167-171.

⁵¹⁹ Cf. G. Segalla, „La ricerca del Gesù storico continua”, cit., p. 29.

⁵²⁰ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus de l'histoire”, în *RSR* 87/3, 1999, p. 397.

sunt contemporane, că împreunează cunoștințe comune, însă în ceea ce privește rezultatele, acestea sunt cel mai adesea cu totul divergente. „Este necesar, prin urmare, să ne întrebăm la modul cel mai serios asupra omogenității noului val. Impulsul inițial al acestor cercetări nu provine din aceeași sursă: unele se fundamentează pe exploatarea literaturii apocrife creștine, altele pe noua abordare a iudaismului, altele pe cele mai recente studii ale izvorului numit *logia* (izvorul Q), altele iarăși pe o abordare sociologico-istorică”⁵²¹.

Cel de-al doilea sector pe care Giuseppe Segalla îl enumeră ⁵²² urmându-l pe W. Telford, pentru a prezenta ambitusurile de cercetare recentă a lui Isus istoric, este acela al organizațiilor. Sunt menționate trei, ca fenomene tipice ale Americii:

1) *Society of Biblical Literature* a creat începând din 1983 un subgrup permanent de studiu a temei istoricității lui Isus, întrunind mai bine de 100 de membri.

2) *Society for New Testament Studies* (SNTS) a început să organizeze anual un seminar intitulat „Isus istoric”. Segalla confirmă că acesta a avut sesiuni cel puțin până în 1996.

3) *Jesus Seminar* este o organizație științifică începută de către R. W. Funk în anul 1985, ce și-a cucerit un statut aparte în cercetările actuale. Scopul acestui grup este acela de a discuta și de a vota autenticitatea cuvintelor lui Isus menționate în evanghelii. A avut o largă răspândire științifică și populară, atât în America, cât și în întreaga lume, prin publicația „Rerum” aparținând organizației, cât și prin volumele editate de numeroșii cercetători implicați. Pe lângă cele patru evanghelii

⁵²¹ *Idem*, pp. 400-401.

⁵²² Cf. G. Segalla, „La verità storica...”, cit., p. 171 și urm.

canonice, *Jesus Seminar* include în cercetări și evanghelia apocrifă a lui Toma, pe care încearcă să o abiliteze ca sursă de informație istorică demnă de toată credibilitatea. Asupra acestei organizații vom reveni aparte într-un subcapitol succesiv.

În secțiunile care urmează, vom încerca să evaluăm mai îndeaproape operele unor autori. Cea dintâi va fi, firește, aceea a lui Sanders, considerată a fi punctul de pornire a *The Third Quest*. Mai apoi, ne vom opri asupra monumentalei opere a lui John P. Meier care, tocmai în virtutea mărimii sale considerabile, ne va solicita o subîmpărțire a argumentelor în funcție de volumele în care sunt încadrate de către autor.

Vor urma trei autori diferiți, mai restrânși ca amploare însă nu neapărat mai puțin importanți, italianul G. Barbaglio, laicul francez J. Schlosser, cu o contribuție remarcabilă pentru dialogul cu universul academic non-ecclesial, și catalanul Armand Puig i Tarrech, cu cartea sa ce a obținut un mare succes în întreaga lume. Menționăm că, din vasta producție a *The Third Quest*, ultimele două volume amintite sunt singurele traduse și apărute la ora actuală și în limba română. În ultima secțiune, ne vom ocupa de mișcarea *Jesus Seminar* din Statele Unite, încercând o privire sintetică asupra contribuției acestei grupări.

IV.3.2. E. P. Sanders

Profesor de Noul Testament la Universitatea din Oxford, E. P. Sanders s-a consacrat în opinia internațională cu lucrarea *Pavel și iudaismul palestinian*⁵²³, întrucât aceasta i-a evidențiat cunoașterea temeinică a contextului iudeo-palestinian. Un mare merit al acestei opere este subliniat de către Segalla în faptul că a deschis „o polemică împotriva caricaturii care o trasase asupra

⁵²³ *Paul and the Palestinian Judaism*, London 1977.

acestui context teologia protestantă (iudeul ar fi fost un legalist interesat să-și acumuleze merite prin observarea scrupuloasă a Legii)”⁵²⁴.

Însă opera prin care Sanders a provocat un larg curent de opinie și care a ajuns să fie considerată drept punct de pornire al



Ed Parish Sanders
(1937 – ...)

The Third Quest este aceea ce tratează raportul dintre *Isus și Judaism*⁵²⁵. Am putea spune că un prim efect ce rezultă din această lucrare (și ne gândim că apăruse într-un context dominat încă de ideile antagonice ale *The New/Second Quest*), este acela că „ne obișnuim puțin câte puțin să regăsim caracterul iudaic al omului din Nazaret, (și) să îmblânzim oarecum ideea că, din punct de

vedere istoric, este mai corect să vedem în Isus un reformator al iudaismului decât un arhetip al creștinismului”⁵²⁶.

Înainte de a privi la modul în care autorul și-a împărțit materia, încercăm să evaluăm premisele sale de bază și metodologia pe care o urmează. Înainte de toate, Sanders consideră că, pentru a se situa în mod obiectiv, este necesară adoptarea unei poziții istorice și nu teologice. Tocmai de aceasta, autorul explică faptul că -

„relațiile dintre istorie și teologie sunt foarte complexe și, prin urmare, nu-mi voi permite nicio tentativă, pe cât de modestă, pentru a face cercetări asupra unui astfel de

⁵²⁴ G. Segalla, „Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele? (E. P. Sanders)”, în G. Segalla, *Sulle tracce*, cit., p. 266.

⁵²⁵ *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985.

⁵²⁶ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus de l'histoire”, cit., p. 408.

argument, pe cât de vast, pe atâta de dificil. M-am angajat câțiva ani în tentativa de a elibera istoria și exegeza de controlul teologiei, altfel spus de a fi obligat să ajung la anumite concluzii, determinate de munca teologică, iar această sforțare (...) a continuat în această carte. (...) Intenționez să fiu doar istoric și exeget. Însă, întrucât i-am criticat pe mulți pentru faptul că «istoria» sau «exegeza» lor era călăuzită de teologie, cititorul poate să se întrebe în ce măsură Isus «al meu» poate să se sincronizeze cu moștenirea mea teologică. (...) Cu toate acestea, nu sunt atât de impertinent încât să presupun că Isus a venit (...) și a murit de dragul acestor principii”⁵²⁷.

„Moștenirea teologică” și „principiile” la care Sanders face referire constituie o hristologie „de jos” și un anunț evanghelic de matrice socială. Însă ceea ce se poate deduce logic din proaspăt expusa premisă a autorului este faptul că, pentru a fi obiective și autentice, istoria și teologia ar trebui să fie despărțite una de cealaltă. La o privire mai atentă, teologia pe care o presupune Sanders și față de care ia distanță, este teologia luterană liberală.

O altă premisă a lui Sanders este faptul de a putea ajunge la cauze, pornind de la efecte. „Acolo unde iese fum există un foc”, amintește Sanders, iar pe baza acestei idei, autorul se întreabă în ce măsură efectele pot să ne conducă înspre cauzele lor, însă nu în planul ideilor (în hristologie), cât în acela al întâmplărilor concrete⁵²⁸.

Metodologic, Sanders pornește de la o ipoteză istorică ce se bazează pe un material plauzibil care, în general, trebuie să se fundamenteze pe atestare multiplă. Această ipoteză este dată de faptul că trebuie să existe o legătură între activitatea lui Isus,

⁵²⁷ E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, p. 430.

⁵²⁸ Cf. *Idem*, pp. 9. 21-22.

moartea sa și nașterea Bisericii. Astfel, el consideră că o eventuală lipsă a unui astfel de tip de conexiune -

„este posibilă însă, din punct de vedere istoric (...) este nesatisfăcătoare. Pe lângă acestea socotesc -iar acesta este un lucru mai important decât presupunerile *a-priori*- că mărturiile arată existența unei conexiuni cauzale: a existat o coerență substanțială între ceea ce Isus a avut în minte, modul în care a văzut raportul cu propria națiune și cu religia poporului său, rațiunea morții și începutul mișcării creștine”⁵²⁹.

Spre deosebire de studiile perioadei precedente, Sanders încearcă să nu se bazeze pe cuvintele lui Isus ci, cât mai mult, pe acțiunile și faptele sale. În ceea ce privește acceptarea unor cuvinte, autorul menționează că un criteriu care îl va conduce va fi acela al dublei neasemănări⁵³⁰, pe care mai apoi, el însuși ajunge să îl considere foarte limitant în ceea ce privește rezultatele. Aplicând acest criteriu, se selecționează ca autentic ceea ce nu poate fi explicat nici pe baza iudaismului contemporan lui Isus și nici a creștinismului începuturilor.

„Această probă exclude prea mult. Va trebui să presupunem că o parte din ceea ce a spus Isus a devenit o componentă constitutivă a predicării creștine, astfel încât eliminarea tuturor motivelor creștine ar comporta eliminarea materialului în stare -la rândul său- să ne spună ceva despre Isus. Tot astfel, va trebui să fim dispuși să acceptăm un vast conținut de inter-relații pozitive în interiorul iudaismului, între Isus și contemporanii săi”⁵³¹.

⁵²⁹ *Idem*, p. 36.

⁵³⁰ Cf. *Idem*, p. 23.

⁵³¹ *Ibidem*.

În aceeași ordine de idei,

„Un alt mod pentru a pune în chestiune proba dublei neasemănări este acela de a observa că (aceasta) furnizează prea puțin material pentru a permite o reconstrucție satisfăcătoare a vieții și învățaturii lui Isus. Materialul care rămâne după ce s-a aplicat proba, înclină înspre unicitate”⁵³².

Volumul lui Sanders este structurat în trei părți distincte, pe care vom încerca să le prezentăm succint, urmând traducerea italiană cu respectiva paginație. Cea dintâi abordează restaurarea Israelului, cea de-a doua Împărăția pe care o dorește/propovăduiește Isus, iar ultima studiază conflictul început de către Isus și care mai apoi a determinat moartea sa.

Prima parte, despre restaurarea Israelului, este structurată la rândul ei în trei capitole, dintre care primul vizează relația dintre Isus și templu, al doilea Templul nou și ideea de restaurare în literatura iudaică, în vreme ce al treilea studiază alte câteva indicații referitoare la restaurarea escatologică.

Punctul de plecare este dat de către o analiză destul de lungă (de cca. 60 de pagini) a gestului de purificare înfăptuit de către Isus, prin care el alungă vânzătorii din templu. Acest incipit demonstrează intenția autorului de a porni de la fapte concrete și nu de la cuvinte. Este interesant că autorul face inițial referire la gestul lui Isus ca „purificare”, pentru ca mai apoi să critice această interpretare a respectivului fapt. Tocmai în acest sens, Sanders susține că gestul lui Isus nu este nici un ritual de purificare și nici neapărat o condamnare morală a traficului

⁵³² *Idem*, p. 28.

comercial ce avea loc la templu⁵³³, cât un „act de distrugere simbolică a Templului, în vederea restaurării escatologice a poporului sfânt”⁵³⁴. Această interpretare este confirmată de către cuvintele Lui ce se regăsesc consemnate în evangheliile, în diferite momente ale vieții sale (spre exemplu, acuzele ce i se aduc în timpul procesului sau batjocoririle de la picioarele crucii). Oricum, alegerea acestui episod ca punct de pornire a studiilor lui Sanders, este motivat -

„atât pentru că asupra sa informarea noastră este discretă, cât și pentru că, pentru studiul asupra intenției lui Isus și a relației cu contemporanii săi iudei, ne oferă un punct de plecare aproape la fel de bun, precum ar fi acela al povestirii unui martor autentic la proces. (...) Din acest motiv (...) furnizează un punct de pornire pentru începutul studiului activității publice și a ambientului istoric al lui Isus și va deschide și calea pentru re-examinarea chestiunii «Isus și Împărăția»”⁵³⁵.

Capitolul următor se vrea a fi unul de inserare a gestului lui Isus și a justificării sale, în contextul mentalității iudaice a Vechiului Testament. Printre multe texte iudaice din sec. I, îl amintim pe acela din *1 Enoh* 89-90, care privește însă reconstruirea cetății și noul Ierusalim, și nu templul. Sanders comentează: „Viziunea (...) nu distinge orașul de templu, însă pare să se refere la ambele (...). Acest lucru favorizează deducția că în noul oraș era inclus și noul templu”⁵³⁶. Această argumentare pare să forțeze textele pe care le citează, pentru a le

⁵³³ Marguerat afirmă că aceste două interpretări au fost propulsate de către mentalitatea creștină, însă nu constituie neapărat prezentarea intenției genuine a lui Isus.

⁵³⁴ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus”, cit., p. 409.

⁵³⁵ E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, p. 21.

⁵³⁶ Cf. *Idem*, pp. 110-111.

face să confirme teza pe care autorul încearcă de fapt să o demonstreze. Același procedeu pare să fie folosit și vizavi de o citare preluată din Filon din Alexandria; Sanders consideră că nici în acel caz „nu există o mențiune asupra templului; chiar dacă nu pare prea forțat să considerăm că reconstruirea orașului va include Ierusalimul și că Ierusalimul va include templul”⁵³⁷.

Chiar dacă evaluează ca fiind destul de șubredă construcția generală a acestui capitol, G. Segalla consideră că „în argumentare, Sanders folosește două greutăți și două măsuri opuse: cât privește evangheliile este minimalist, iar față de izvoarele iudaice este maximalist; el citește ceea ce îi este cerut de teza din propria prejudecată”⁵³⁸.

În cel de-al treilea capitol, pe fundalul speranței escatologice care se poate regăsi în textele Noului Testament, Sanders enumeră câteva elemente prin care s-ar realiza restaurarea Israelului; cele douăsprezece triburi și cei doisprezece apostoli, pocăința și judecata. În legătură cu grupul apostolilor, autorul consideră că listele prezentate în Noul Testament nu sunt verosimile, întrucât diferențele dintre consemnări ridică mari dificultăți. Se subliniază că Ioan Botezătorul a reprezentat pentru întreg Israelul un profet escatologic, care a predicat pocăința și judecata în vederea instituirii Împărăției (Mt 11,11), interpretându-și prin urmare opera și misiunea pe acest fundal escatologic.

Partea a doua -care este cea mai amplă- se extinde pe parcursul a 153 de pagini, abordând tematica Împărăției care este anunțată și instaurată. Sunt trecute în revistă diferite afirmații ale lui Isus, întâi cuvintele asupra Împărăției, minunile și mulțimile

⁵³⁷ *Idem*, p. 116.

⁵³⁸ G. Segalla, „Gesù, profeta escatologico...”, cit., p. 281.

(explicitând că, întrucât au atras mulțimile, miracolele nu sunt incompatibile cu ideea de „profet escatologic”) și se continuă cu afirmațiile referitoare la relațiile păcătoși-Împărăție, păgâni-Împărăție.

În concluzia acestei părți, Sanders propune o întreagă discuție pe care Segalla o consideră cu totul artificială:

„Totul se joacă pe chestiunea dacă Isus poseda un proiect ori o strategie practică pentru restaurarea întregului Israel, ori s-a limitat la un cerc restrâns, fără a avea o strategie anume. Strategia presupune un plan «mundan» sau «politic» pe care, cu siguranță, Isus nu îl avea. Pe de-o altă parte, dacă mai înainte Sanders afirmase că Isus voia poate să-i includă în Israel și pe păgâni, se înțelege imediat artificiozitatea discuției academice”⁵³⁹.

În concepția lui Sanders, Isus trebuie să fi prevăzut o împărăție escatologică aici pe pământ, cu un nou Israel adunat în jurul unui Templu nou, înglobând de asemenea relații sociale noi, o nouă familie, iar El ocupând locul de vice-împărat. Tocmai pentru că nu avea o coloratură politică, această Împărăție urma să fie instaurată în virtutea unei intervenții extraordinare a lui Dumnezeu. Doar după moartea și învierea lui Isus, s-a început să se vorbească despre o împărăție transcendentă („în aer”), interpretare pe care o putem regăsi și în evangheliile sinoptice (împărăție apocaliptică pământească, reinterpretată apoi ca fiind transcendentă).

Ultima problemă tratată în această parte îl abordează pe Isus ca tip religios (paginile 308-312). Pornind de la titlul de „profet escatologic” atribuit deja lui Isus (Hengel), autorul îl compară pe Nazarinean cu diferite figuri istorice aproape contemporane lui, pentru a vedea în ce punct este posibil să-i

⁵³⁹ *Idem*, p. 283.

regăsească trăsături particulare. Astfel, sunt trecuți în revistă Ioan Botezătorul, ca profet apocaliptic, Iuda galileeanul (un instigator la revolte, care însă nu a înfăptuit miracole), Teuda (care a condus poporul în deșert, anunțând un miracol similar aceluia din Exod), Egipteanul (care voia să se autoproclame rege la Ierusalim).

„Astfel, Isus se poate distinge de principalii reprezentanți dintr-o categorie destul de vastă. Nu mă îndoiesc că, în felul pe care l-am indicat deja, el a fost unic; într-un fel sau altul fiecare este unic. Nu știu însă dacă a fost așa pe motiv că și-a revendicat o autoritate mai mare decât aceea a lui Teuda ori Iuda”⁵⁴⁰.

Și Isus se înscrie într-o listă mai largă de persoane care au crezut că vorbesc în numele lui Dumnezeu, convinse fiind că pot să călăuzească poporul în direcția unui destin dorit de către Acesta. În tot acest context, concluzia despre unicitatea lui Isus este formulată astfel: „Ceea ce e unic, este rezultatul. Însă încă o dată, nu putem să știm dacă rezultatul derivă din unicitatea lui Isus istoric. Oare fără înviere apostolii săi ar fi rezistat mai multă vreme decât aceia ai lui Ioan Botezătorul”⁵⁴¹?

Concluziile lui Sanders sunt evaluate cu mult scepticism de către Segalla.

„Ipoteza conclusivă, ireală, a ne-învierii în comparație cu discipolii Botezătorului, lasă să se întrevadă cât de puțină imparțialitate există în istoricul ce-și revendică imparțialitatea față de teologie. Nu pretindem că ar trebui să ajungă să-l mărturisească pe Isus ca «Fiu al lui Dumnezeu»; la aceasta ajunge doar credința, și nu istoria. Dar faptul ca istoricul să ajungă să mărturisească în mod onest unicitatea «istorică» a persoanei lui Isus, îndeosebi când a prezentat deja toate

⁵⁴⁰ E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 311.

⁵⁴¹ *Idem*, p. 312.

argumentele în acest sens, îmi pare minimul de coerență critică de care este nevoie. Dacă nu o face, înseamnă că este călăuzit de o prejudecată tot atât sau chiar mai puternică, comparativ cu aceea de care îi acuză pe teologi”⁵⁴².

Cea de-a treia parte a operei *Jesus and the Judaism* structurată în trei capitole distincte, vizează conflictul provocat de către Isus și moartea înspre care acesta l-a condus.

Primul capitol evaluează modul în care Isus a abordat legea mozaică. Pare că El să nu o fi considerat absolut obligatorie și definitivă, mai ales având în vedere faptul că el predica un veac nou, care se baza pe o ordine nouă (fără divorțuri, ordine în care erau admiși și cei păcătoși etc). Nu se poate afirma însă că în numele acesteia, Isus ar fi considerat cu totul desființată legea lui Moise.

Următorul capitol privește relațiile încordate dintre Isus și adversarii săi, dintre care cei dintâi sunt căpeteniile preoților. În mod interesant, încercând probabil să se folosească și de rezultatele uneia dintre lucrările sale precedente, Sanders îl include în analiză ca opozant și pe Pavel. De asemenea, autorul propune cinci motive diferite care au stat la baza conflictelor avute de către Isus. Urmăm sinteza pe care o face Segalla⁵⁴³:

violarea legii, însă nu neapărat în modul în care aceasta era interpretată de către farisei;

alungarea diavolilor prin puterea lui Belzebuul;

părtășia la masă cu publicani și păcătoși;

blasfemia iertării păcatelor în numele lui Dumnezeu;

atacul împotriva legalismului iudaic și al fariseilor.

⁵⁴² G. Segalla, „Gesù, profeta escatologico...”, cit., pp. 284-285.

⁵⁴³ Cf. *Idem*, p. 286.

În ceea ce privește moartea lui Isus, Sanders este dispus să acorde un amplu credit istoric relatării prezente în evanghelia lui Ioan: „Povestirea vagă a lui Ioan pare să corespundă cel mai bine modului în care lucrurile s-au desfășurat efectiv”⁵⁴⁴. Această încredere istorică în evanghelia ioaniană este dezmințită însă aproape imediat, atunci când autorul își exprimă perplexitatea vizavi de consistența istorică a procesului împotriva lui Isus despre care, atât Ioan cât și sinopticii, dau mărturie. „Confuzia evangheliilor asupra evenimentelor care au condus în mod imediat la moartea lui Isus poate foarte bine să indice faptul că nu a existat nicio procedură ordinară, înregistrată și transmisă”⁵⁴⁵.

Segalla consideră ca fiind hazardată această apreciere, la fel ca altele prezente în acest capitol al lui Sanders. Putem fi de acord cu faptul că Isus nu a fost considerat periculos de către autoritatea romană (în caz contrar ar fi fost arestați și ucenicii, dacă nu chiar uciși cu toții pe loc, așa precum amintește autorul că s-a întâmplat în cazul lui Teuda), că El a fost învinuit de blasfemie de către autoritățile iudaice, iar mai apoi a fost dat pe mâna lui Ponțiu Pilat ca răufăcător, pe baza legilor evreiești, iar apoi a fost condamnat la moarte. Motivul condamnării a fost acela de lezmajestate, iar autoritățile iudaice l-au considerat un profet fals și nu un mesia fals. Este interesant faptul că Sanders nu comentează în niciun fel titlul condamnării de „Rege al Iudeilor” care fusese scris și atârnat de cruce.

O privire evaluativă asupra operei lui Sanders, arată că autorul își întreprinde itinerariul pentru a-l insera cât mai mult

⁵⁴⁴ E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 409.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

pe Isus în contextul iudaic, înfățișându-l ca profet escatologic al restaurării Israelului. Aceasta este una dintre laturile pozitive cele mai consistente ale operei, chiar dacă, așa cum subliniază Segalla, „în ceea ce privește izvoarele ebraice, Sanders este destul de pripit și nu se îngrijește niciodată să menționeze data, îndeosebi pentru cele rabinice. Chiar și recursul la literatura apocaliptică nu ține cont defel de datare”⁵⁴⁶. De asemenea, biblistul italian apreciază cunoștințele temeinice ale autorului în ceea ce privește literatura secundară asupra temei, claritatea argumentării și deopotrivă, anumite interpretări pe care acesta le face vizavi de persoana lui Isus, cu privire la gesturile sale simbolice (intrarea în Ierusalim și alungarea vânzătorilor din templu) și la responsabilitățile condamnării sale.

În ceea ce privește laturile criticabile ale operei, Segalla evidențiază faptul că metodologia anunțată nu este urmată cu consecvență.

„Metodologia este aplicată într-un mod evident parțial: este foarte critic și minimalist față de tradiția evanghelică asupra lui Isus, în care adesea îl urmează pe Bultmann (...), în vreme ce nu se comportă astfel atunci când este vorba despre izvoare ebraice. Prin urmare metodologia este guvernată cu claritate de teza inițială, pe care și-a propus să o demonstreze: Isus este profetul escatologic al restaurării Israelului”⁵⁴⁷.

Tot din punct de vedere metodologic, Segalla ridică anumite chestiuni, precum cea privitoare la friabilitatea explicațiilor asupra relației dintre Isus și păcătoși, asupra ansamblului de încadrare a lui Isus ca profet escatologic, în optica unei restaurări prin intervenția lui Dumnezeu care a tot

⁵⁴⁶ G. Segalla, „Gesù, profeta escatologico...”, cit., p. 288.

⁵⁴⁷ *Idem*, p. 290.

întârziat să apară, Isus rezultând astfel ca un biet vizionar iluzionat.

„Cât de mult această teză se apropie de aceea a lui Schweitzer o poate constata oricine și o constată chiar și el, încercând să se distingă, întrucât Schweitzer îl așează pe Isus pe fundalul unei escatologii apocaliptice, în timp ce el îl așează pe fondul unei restaurări «pământești» a Israelului. Cum apoi o astfel de restaurare putea să fie concepută fără o confruntare politică cu puterea romană dominatoare, doar Sanders o poate ști”⁵⁴⁸.

Prin studiul său asupra relației dintre Isus și iudaismul căruia îi era contemporan, opera lui Sanders rămâne un punct de referință, atât din perspectiva conținutului, pentru reîncadrarea lui Isus în ambientul său natural, cât și ca orientare cronologică, reprezentând începutul unei noi perioade în evaluarea istoricității lui Isus: adică debutul a *The Third Quest*.

IV.3.3. John P. Meier

În ultima decadă a sec. al XX-lea, biblistul nord-american J. P. Meier a început să publice o operă de o amploare și anvergură extraordinară: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Un evreu marginal. Reevaluarea lui Isus istoric). Până în primăvara anului 2009 –când această lucrare a fost redactată-, fuseseră publicate trei volume⁵⁴⁹ absolut impunătoare ca format

⁵⁴⁸ *Idem*, pp. 292-293.

⁵⁴⁹ În toamna anului 2009, John P. Meier a publicat deja un al patrulea tom în seria *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Volumul patru se numește *Law and Love* (Lege și Iubire), Yale University Press, 2009, 735 pag. În 2016 l-a tipărit și pe al cincilea - *Probing the Authenticity of the Parables* (Dovedind autenticitatea parabolilor), The Anchor Yale Bible Reference Library, 464 pag. Aceste două tomuri nu a mai ajuns să fie recenzate în această lucrare. Meier lucrează cu intenția de a mai publica studii

și dimensiuni, autorul promițând publicarea unui al patrulea, care să încheie logic și tematic șirul chestiunilor abordate în primele trei.



John P. Meier
(1942 – ...)

Cantitatea mare de pagini și de informație ne va determina să facem o prezentare succintă a cuprinsului primelor trei cărți, făcând unele sublinieri asupra metodologiei pe care Meier o urmează, pentru ca în final să evaluăm câteva observații critice pe care le propune G. Segalla, într-o recenzie făcută acestei opere.

IV.3.3.1. Rădăcinile problemei și persoana

Cel dintâi volum, publicat în ediția originală în anul 1991, poartă ca subtitlu *Rădăcinile problemei și persoana*⁵⁵⁰ și abordează câteva chestiuni esențiale: în prima parte, conceptele, izvoarele și metodologia, iar în partea a doua chestiuni ce țin de evaluarea culturală, lingvistică, economică, socială și cronologică a vieții lui Isus,.

De ce are de-a face perspectiva autorului cu imaginea unui Nazarinean văzut ca o figură marginală? Autorul își explicitează această imagine, care este deja orientativă și rezumativă a cercetărilor sale, inserând în introducere o *Notă pe marginea marginalității* (pp. 14-18, în ediția italiană), în care

ulterioare, care să furnizeze răspunsuri cu privire la modul în care Isus s-a înțeles pe sine, precum și propria sa moarte.

⁵⁵⁰ *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1 The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, a division of Radom House, Inc., New-York 1991, 484 pag.

structurează în cinci puncte diferite motivele care l-au condus să-l evalueze pe Isus într-un mod similar. Astfel:

1) în literatura istoriografică ebraică și romană, Isus este cu adevărat un punct nesemnificativ;

2) prin moartea sa rușinoasă, a fost situat la marginea societății;

3) s-a marginalizat el însuși, abandonându-și localitatea de origine, meseria și chiar familia, și devenind un Învățător itinerant destul de aparte;

4) pornind de la criteriile grupurilor evreiești ale timpului său, Isus a avut o doctrină și un comportament particular;

5) stilul său de viață și de predicare era adesea ofensator pentru mulți contemporani ai săi, fiind împins la marginea iudaismului palestinian.

Începutul celui dintâi volum conține câteva linii orientative, precum și declarații legate de perspectiva și metodologia autorului. Deja de pe primele pagini, se desprinde o imagine care, ici și colo, îl va însoți pe autor, imaginea „conclavului-non-papal” care, întrunind specialiști din felurite domenii și aparținând unor diferite confesiuni creștine, discută închiși într-o bibliotecă, fără să iasă până când nu ar redacta un document comun asupra lui Isus. Acest document, firește, nu ar întruni consensul total al niciunei confesiuni anume, însă s-ar prezenta ca o încercare de obiectivitate, care să treacă dincolo de condiționările uneia sau altei sensibilități. Vorbind despre obiectivitate, Meier și-o propune, fiind însă conștient că nu doar până în epoca lui Schweitzer autorii proiectau ceva din ei înșiși asupra lui Isus: „chiar și cercetătorii contemporani cei mai

minuțioși au lăsat din propriile liniamente în portretele lui Isus pe care le-au trasat”⁵⁵¹.

Autorul este conștient că obiectivitatea pură nu există, însă aceasta poate constitui un țel care este atins în măsura în care se tinde către el. Astfel, obiectivitatea -

„este un scop pe care trebuie să-l urmărim apropiindu-ne de el, chiar dacă nu-l vom atinge niciodată pe deplin. Aproximarea de scop este ceea ce ne menține pe pistă. În mod concret, acest lucru înseamnă a cunoaște izvoarele, a ne asuma criteriile pentru a face aprecieri istorice asupra acestora, a învăța de la alți cercetători din trecut și din prezent și a solicita critica colegilor noștri”⁵⁵².

O primă garanție de obiectivitate poate fi declararea propriului punct de vedere și a orientării personale.

„Poate fi numită prejudecată, tendință, viziune asupra lumii sau poziție a credinței, (întrucât) oricine scrie asupra lui Isus istoric, scrie dintr-un oarecare punct de vedere ideologic; niciun critic nu este scutit. Soluția la această dilemă nu stă în a pretinde o obiectivitate absolută ce nu poate fi avută, nici rătăcirea într-un relativism total. Soluția stă în a admite cu onestitate propriul punct de vedere, încercând a exclude influența acestuia în expunerea judecăților științifice aderând la anumite criterii sigure, de comun acord susținute, și a solicita corecțiunea din partea altor cercetători, dacă propria vigilență comite în mod inevitabil erori”⁵⁵³.

Meier prezintă izvoarele pe care consideră că un studios al lui Isus istoric le are la îndemână. Pornind de la cărțile canonice ale Noului Testament, ajunge la Iosif Flaviuss, căruia îi dedică aproape treizeci de pagini, pentru a aminti mai apoi de

⁵⁵¹ J. P. Meier, *Un ebreu marginal -1*, cit., p. 12.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ *Idem*, p. 13.

Tacitus și de alți scriitori, texte felurite din sec. al II-lea, *agrapha*, evanghelii apocrife sau documente de la Nag Hammadi. La sfârșitul celui de-al cincilea capitol, după o analiză minuțioasă a tuturor acestor izvoare, autorul afirmă că ele nu ne sunt de un folos substanțial pentru a obține noi informații despre Isus.

„Este absolut normal pentru cercetători –și să nu mai vorbim despre divulgatori- să dorească mai mult, să dorească alte căi de acces către Isus istoric. Această dorință, (posibil) de înțeles, însă (care nu e) întotdeauna critică este, mă gândesc, ceea ce a condus recent, în anumite sectoare, la o evaluare a evangheliilor și a codexurilor de la Nag Hammadi ca izvoare pentru cercetare. Acesta constituie un exemplu al unei dorințe care călăuzește gândirea, însă dorința aceasta este o iluzie. Din păcate sau din fericire, în căutarea noastră asupra lui Isus istoric suntem în bună parte limitrofi evangheliilor canonice; corpus-ul isusuan rămâne exasperant în limitările acestora”⁵⁵⁴.

Echilibrul lui Meier în a evalua izvoarele paralele surselor canonice îi aduce aprecieri din partea criticilor. J. Schlosser consideră că „autorul nostru se apropie mai degrabă de poziția moderată și înțeleaptă a unor specialiști care renunță la o teorie generală și se pronunță pentru o evaluare de la caz la caz. În interpretarea sa asupra textelor, el ajunge să se sprijine nu doar pe poziția generală pe care a expus-o în volumul I, ci de regulă, el furnizează în timpul analizelor rațiunile judecăților sale. Este surprinzător că niciunul dintre textele Evangheliei lui Toma nu a găsit har în ochii lui”⁵⁵⁵.

În capitolul pe care-l dedică prezentării criteriilor (cap. VI), Meier distinge zece criterii, împărțindu-le în două, anume:

⁵⁵⁴ *Idem*, p. 156.

⁵⁵⁵ J. Schlosser, „La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique”, în *RSR* 96/2, 2008, pp. 204-205.

criterii principale, respectiv secundare. Printre cele principale, Meier enumeră criteriul stânenelii, al discontinuității, al atestării multiple, al coerenței și al refuzului, numit și al execuției/condamnării. Criteriile secundare (ori criterii dubii) înglobează la rândul lor următoarele criterii: al indiciilor arameene, al ambientului palestinian, al vivacității narațiunii, al tendinței de dezvoltare a narațiunii sinoptice, respectiv al prezumției istorice.

Niciunul dintre aceste criterii nu este abordat în mod exclusivist, și chiar în cazul acelor principale, autorul evidențiază „limitele și problemele inerente fiecăruia, pentru a evita ca vreun criteriu individual să poată părea cheia magică în stare să deschidă toate porțile. Numai o folosire atentă a unui anumit număr de criterii combinate, cu disponibilitatea pentru o corecțiune reciprocă, poate să producă rezultate convingătoare”. Tot astfel, legat de criteriile secundare, autorul este de părere că acestea pot fi folositoare „ca sprijin, pentru a întări concluziile obținute dinspre unul ori mai multe criterii principale”⁵⁵⁶.

Pentru a evita neînțelegeri, autorul subliniază totuși faptul că aceste criterii nu ne pot furniza certitudini absolute.

„Folosirea unor criterii valide, mai mult decât o știință, este o artă, care solicită sensibilitate în cazurile individuale, mai mult decât o aplicare mecanică. Nu o vom spune niciodată îndeajuns că o astfel de artă produce de regulă doar anumite grade de probabilitate și nu o certitudine absolută. (...) Întrucât certitudinea morală nu posedă decât un grad foarte înalt de probabilitate și, întrucât cu atât mai mult, ne călăuzim viața și pronunțăm multe din enunțurile noastre teoretice și practice pe baza unei certitudini morale, nu trebuie să considerăm rezultatele cercetării noastre neobișnuit

⁵⁵⁶ J. P. Meier, *Un ebreu marginal -1*, cit., p. 183.

de fragile sau nesigure. Nu sunt fragile sau nesigure mai mult decât multe alte aspecte ale vieții noastre”⁵⁵⁷.

În cea de-a doua parte a primului său volum, Meier propune o dezbatere asupra persoanei lui Isus, dezbatere pe care o împarte în patru capitole. Primul capitol evaluează chestiuni cu privire la numele lui Isus, la nașterea și la locul unde aceasta trebuie să fi avut loc. Mai apoi, al doilea capitol din această serie (cap. al IX-lea al volumului) trece în revistă limba vorbită de el, educația primită și condiția socio-economică, în vreme ce următorul se ocupă de familie și de starea civilă a lui Isus.

În ultimul capitol al acestui volum (cap. al XI-lea), autorul încearcă stabilirea unor coordonate cronologice ale vieții Nazarineanului. În concluzii, Meier propune o sinteză⁵⁵⁸ a cronologiei sale, însă își avertizează cititorul de probabilitatea unei astfel de propuneri. Întrucât niciuna dintre evangheliile nu prezintă o cronologie sigură, ceea ce schițează biblistul nord-american nu este decât o schemă orientativă, acesta criticându-i pe acei autori care cred că pot să recupereze o cronologie sigură din Ioan, pe care să o umple cu date din sinoptici, sau viceversa. Paradoxurile cronologiei lui Isus sunt unele fericite (faptul de a fi fost contemporan cu anumite personaje istorice, contemporaneitate care poate ajuta la situarea mai exactă a unor evenimente, - Irod cel Mare, împăratul Tiberiu, Ponțiu Pilat), iar altele mai puțin fericite (amintind nu doar de faptul că, asupra celei mai mari părți a vieții lui Isus nu posedăm informații, cât și că, în afara zilelor pătimirii în care evenimentele se pot reconstrui cu o anumită verosimilitate, viața sa publică scapă oricărei dorințe de sistematizare sigură). „Pe fondul acestei

⁵⁵⁷ *Idem*, pp. 183-184.

⁵⁵⁸ Vezi îndeosebi pp. 411-412 ale ediției în limba italiană.

firave structuri cronologice, vom încerca acum să înțelegem ceea ce Isus din Nazaret a spus și a făcut în timpul acelor doi scurți ani, în stare să schimbe lumea, și care l-a condus la moarte”⁵⁵⁹.

În evaluarea critică a acestui prim volum, Segalla apreciază efortul și tenacitatea autorului, care fac să rezulte o operă considerabilă. Plecând de la anumite afirmații metodologice la care am făcut și noi referire, biblistul italian se întreabă ce anume poate să însemne pentru Meier ideea de „a pleca de la ceea ce credința creștină afirmă despre Isus”⁵⁶⁰, în contextul în care autorul însuși declara faptul că obiectivitatea pură este imposibilă, necesitând pentru început declararea onestă a pozițiilor de plecare (în care Meier afirmă fără ocolișuri că este un preot catolic). Astfel, Segalla comentează că „nu trebuie puse în balanță, credința și istoria, ca și cum credința ar avea ca obiect un soi de *fiction*, iar istoria niște fapte reale. Credința are ca obiect o persoană istorică, niște fapte istorice, niște cuvinte ale lui Isus povestite și transmise, însă nu cu preocuparea pentru precizia obiectivă a istoriografului”⁵⁶¹.

Pe lângă friabilitatea acestei poziții a lui Meier, el însuși revine mai apoi (pp. 185-190) pentru a menționa importanța cercetărilor asupra lui Isus istoric pentru credință. Astfel, subliniază Segalla, atunci când vorbește despre înviere, Meier se plasează pe un plan meta-istoric și „se scuză că trebuie să schimbe momentan metoda, doar pentru un capitol, «din rațiuni tactice», și să se așeze într-un context teologic explicit, în care depășește nivelul empiric al metodei istorico-critice”⁵⁶². Astfel,

⁵⁵⁹ J. P. Meier, *Un ebreo marginale -1*, cit., p. 412.

⁵⁶⁰ Cf. *Idem*, p. 7.

⁵⁶¹ G. Segalla, „Ripensare il Gesù storico: un’ampia rivisitazione critica della «Terza Ricerca» (J. P. Meier)”, în *Sulle tracce*, cit., p. 329.

⁵⁶² *Idem*, p. 330.

Segalla individualizează în structura autorului nord-american lipsa unei clarificări asupra faptului că adevărul istoriei lui Isus poate să constituie obiectul istoriografiei, al credinței și al teologiei, pentru fiecare într-un mod diferit.

Mai mult decât atât, Meier riscă să inducă o anumită confuzie, atunci când afirmă că cercetările asupra lui Isus istoric pot să ajute teologia⁵⁶³ și, în consecință, credința, să nu-l reducă ideologic pe Isus. Segalla însă insistă reamintind diferența dintre „Isus istoric” și „Isus al istoricilor”, cea din urmă categorie fiind proprie studiului istoric, însă neputând influența credința.

„Dificultatea logică trebuie depășită, pe de-o parte, cu distincția între Isus istoric (pământesc) și Isus al istoricilor, iar pe de-o altă parte, cu distincția între credința originilor, transmisă în Scriptură, și teologia posteroară. Nu este Isus al istoricilor obiectul credinței, ci Isus al istoriei. Cercetătorul nu trebuie să facă astfel încât teologia posteroară să intervină în cercetarea istorico-critică, ci trebuie însă să își dea seama că anumite date sigure ori probabile la care ajunge, au fost culese și transmise cu o intenționalitate a credinței. Mi se pare că Meier reduce prea mult metoda istorică pe rezultatul ei, identificându-le pe cele două și separându-le de credință”⁵⁶⁴.

Radicalizând ideile lui Meier, am putea ajunge împreună cu Segalla la concluzia că cercetătorul, cu cât e mai sceptic, cu atât este mai obiectiv, în vreme ce o persoană animată de credință nu are cum să fie obiectivă. „Nu este suficientă distanța critică față de teologie, pentru a fi obiectivi; (...) Eu sunt de părere, susține Segalla, că trebuie să acceptăm distincția netă între metoda istorico-critică și cea teologică, ce are ca obiect

⁵⁶³ Cf. J. P. Meier, *Un ebreu marginale -1*, cit., p. 190.

⁵⁶⁴ G. Segalla, „Ripensare il Gesù storico...”, cit., p. 333.

credința mărturisită. Însă nu putem să visăm o separare netă între istorie și credință, în problema lui Isus istoric”⁵⁶⁵.

Segalla apreciază latura pozitivă a acestui prim volum, catalogându-l drept „o minieră de date selecționate și organizate critic, ce răspunde într-un mod științific serios diferitor probleme ridicate de o avalanșă de alte lucrări asupra lui Isus, care au suscitât multă mirare în mass-media”⁵⁶⁶. În alternativa feluritelor propuneri cu caracter comercial facil, amploarea și sistematicitatea pe care Meier o propune în acest prim volum stârnesc interesul pentru temele pe care autorul le va aborda în continuarea operei sale.

IV.3.3.2. Mentor, mesaj și miracole

Volumul al doilea, *Mentor, Message and Miracles*⁵⁶⁷ (Mentor, Mesaj și Miracole) este fără îndoială cel mai bine dimensionat dintre toate, ajungând, cel puțin în traducerea italiană, la nu mai puțin de 1.330 de pagini. În acest context, autorul duce înaintea câteva teme a căror bază fusese pregătită în întâiul volum, acest al doilea fiind centrat, așa cum îi revelează și numele, pe cuvintele și activitatea lui Isus.

Titlul este revelator asupra celor trei secțiuni care alcătuiesc opera.

În prima parte, Ioan Botezătorul este prezentat ca un mentor al lui Isus. Structurată în două capitole, intercalând un excursus asupra temei „Ioan Botezătorul în Iosif Flaviuss”, respectiva parte analizează inițial (cap. al XII-lea) imaginea

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 334.

⁵⁶⁶ *Idem*, p. 340.

⁵⁶⁷ *Mentor, Message and Miracles*, Doubleday, a division of Ralom House, Inc., New-York 1994, 1118 pag.

individuală a lui Ioan Botezătorul, tratând existența sa istorică și izvoarele care dau mărturie despre viața sa.

„Am încercat să înțelegem acest profet evreu carismatic și escatologic în funcție de concepția pe care el o avea despre sine însuși și în funcție de aceea pe care o aveau conaționalii săi iudei, independent de relația sa cu Isus”⁵⁶⁸.

Ce a crezut Ioan Botezătorul despre sine însuși și cine era el în propria sa optică? Prezentăm câteva concluzii ale autorului:

„Dacă încercăm să surprindem modul în care Ioan Botezătorul s-a considerat pe sine însuși și și-a interpretat propriul rol în drama escatologică, ne aventurăm în istoria unui paradox. Pe de-o parte, el proclamă semnificația minoră a propriei persoane și pe aceea a botezului său, la lumina Aceluia care este mai puternic, care va veni degrabă să boteze cu Spirit. Pe de altă parte însă, el nu-și oferă botezul ca pe un act devoțional suplimentar și spontan. Mântuirea viitoare, inclusiv iertarea păcatelor în ziua cea de pe urmă, este indisolubil legată de primirea în prezent a botezului lui Ioan, tot așa cum botezul lui Ioan este indisolubil legat de persoana sa, fiind unicul ce-l administrează. Prin urmare, acest servitor implicit umil și nesemnificativ se transformă într-o figură cardinală indispensabilă dramei escatologice. Că se poate sau nu regăsi un sens în acest paradox, este oricum important să-l semnalăm, având în vedere faptul că-l vom regăsi în cazul lui Isus”⁵⁶⁹.

Marginală și centrală deopotrivă, figura lui Ioan rămâne așadar misterioasă, inserându-se în istoria mântuirii universale și în aceea a mântuirii personale a multor oameni. Meier prezintă, de asemenea, o sinteză a rezultatelor la care a ajuns cu privire la

⁵⁶⁸ J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 2- Mentore, messaggio, miracoli*, Queriniana, Brescia 2002, 112.

⁵⁶⁹ *Idem*, pp. 111-112.

botezul lui Ioan și îndeosebi la modul în care Botezătorul însuși înțelegea acest act pe care-l practica și pe care, la rândul său, îl propunea altora, ca o cale concretă de convertire la Dumnezeu.

„Socotesc cu probabilitate că Ioan își considera botezul ca: 1) expresie concretă a convertirii candidatului și a angajamentului său de a trăi o viață nouă; 2) ca un act simbolic ce proclama, anticipa și asigura purificarea de păcat, pe care numai Spiritul urma să o înfăptuiască în ziua de pe urmă, când urma să fie revărsat precum apa din partea celui mai puternic asupra păcătosului căit. (...) Botezul lui Ioan este un mijloc prin intermediul căruia persoana care se căiește își primește promisiunea sigură a iertării păcatelor, în judecata iminentă (J. Ernst, *Joannes der Täufer*, pp. 334-335)”⁵⁷⁰.

În capitolul următor, atenția rămâne concentrată asupra Botezătorului, chiar dacă adiacent, este așezată și figura Isus. Capitolul abordează patru chestiuni diferite, anume dacă botezarea lui Isus a avut loc cu adevărat, și dacă faptul s-a întâmplat, ce anume putem deduce asupra ideilor religioase ale lui Isus, iar mai apoi care a fost relația lui Ioan cu Isus după botez, și respectiv imediat ce Isus a început să predice pe cont propriu. În concluzia acestei unități, Meier exprimă în mod sintetic câteva dintre convingerile de bază la care a ajuns:

„Chiar și după arestarea și execuția Botezătorului, Isus nu a fost niciodată cu totul «fără Ioan». Dacă punctul meu de vedere este corect, el a dus cu sine escatologia lui Ioan, preocuparea sa pentru Israelul păcătos înaintea judecății iminente a lui Dumnezeu, invitația sa la pocăință și botezul în timpul activității proprii, chiar dacă a reformulat și reinterpretat bună parte din această moștenire. (...)»

Este logic că, după ce s-a îndepărtat de cercul lui Ioan cu câțiva dintre discipolii acestuia, Isus a socotit necesar să explice, atât israeliților interesați, cât și dușmanilor potențiali,

⁵⁷⁰ *Idem*, p. 111.

că predicarea și comportamentul său erau o continuare, chiar dacă cu anumite diferențe, ale aceluia a Botezătorului”⁵⁷¹.

Odată terminată prima parte asupra Înaintemergătorului, autorul trece în revistă cele două mari componente ale prezenței efective a Nazarineanului în viața sa publică: mesajul și miracolele.

Vorbind despre Împărăția lui Dumnezeu - mesajul fundamental al lui Isus, autorul evaluează întâi fundalul acestui concept, încercând să surprindă modul în care era înțeleasă stăpânirea din partea lui Dumnezeu întâi în Vechiul Testament în general, apoi în apocrifele veterotestamentare, pentru ca -la urmă- să treacă în revistă prezența sa în scrierile de la Qumran.

În două capitole următoare, Meier analizează în mod distinct conotațiile diferite ale predicării Împărăției, caracteristice discursurilor Nazarineanului. Capitolul al XV-lea studiază afirmațiile care dezvoltă dimensiunea viitoare, escatologică a Împărăției. Astfel, adunând și analizând diferite forme literare - rugăciuni, discursuri rostite cu autoritate, care promiteau un triumf al lui Isus după moarte, profeții escatologice asupra participării păgânilor la banchetul ceresc, precum și câteva dintre fericiri-, autorul concluzionează că -

„prin intermediul tuturor acestor elemente și al acestor forme ale tradiției lui Isus, era confirmat în mod constant un punct anume: Isus a înțeles simbolul central al Împărăției lui Dumnezeu în termenii sosirii definitive a lui Dumnezeu într-un viitor imediat, pentru a pune capăt stării prezente a lucrurilor și a stabili stăpânirea sa deplină și necontestată asupra lumii în general și asupra Israelului în particular. Chiar dacă tonul imperios al mesajului lui Isus emphasizează iminența sosirii Împărăției, spre deosebire de o

⁵⁷¹ *Idem*, pp. 274-275.

amplă literatură apocaliptică și, asemenea învățătorului său Ioan Botezătorul, Isus nu a fixat nicio scadență pentru apariția Împărăției. (...)

Din tot ceea ce am văzut, rezultă clar că această mântuire viitoare și transcendentă constituia o parte esențială din proclamarea lui Isus asupra Împărăției. Orice reconstruire a lui Isus istoric care nu ar da dreptate acestui viitor escatologic, trebuie refuzată ca fiind cu siguranță neadecvată⁵⁷².

Următorul capitol (al XVI-lea) caută afirmațiile lui Isus asupra Împărăției, care presupun o realizare prezentă a acesteia. În mod esențial, cele asupra cărora autorul se oprește sunt următoarele:

„Dacă eu îi scot pe diavoli cu degetul lui Dumnezeu, atunci Împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi” (Lc 11,20/Mt 12,28).

„Împărăția lui Dumnezeu este printre voi” (Lc 17,20-21).

„Împărăția lui Dumnezeu este aproape” (Mc 1,15).

Fericirea celor care vor vedea Împărăția (Mt 13,16-17/Lc 10,23-24).

Astfel, Meier concluzionează că -

„multe afirmații și multe acțiuni ale lui Isus par să demonstreze că Isus vorbea uneori despre Împărăție ca fiind, într-un anume fel, deja prezentă în slujirea Lui ca semn sau vehicul al prezenței Împărăției: «Împărăția lui Dumnezeu este printre voi» (Lc 17,21); «Feriți-vă ochii care văd ceea ce vedeți voi» (Lc 10,23). Alte afirmații concentrează interesul într-un mod mai specific asupra anumitor acțiuni ale lui Isus ca manifestări sau instrumente ale prezenței Împărăției. (...)

Afirmațiile cele mai importante ale lui Isus asupra prezenței Împărăției conțin referiri la *acțiuni* semnificative ale lui Isus, ce constituie sau sunt simbol al acestei prezențe. (...)

⁵⁷² *Idem*, pp. 464-465.

Nu se pot separa cuvintele de acțiunile lui Isus în două grupe distincte de informație; sunt inseparabil legate împreună în tradițiile evanghelice”⁵⁷³.

Trebuie remarcat că, în ciuda faptului că tratează probleme de detaliu, autorul nu omite prezentarea perspectivelor de ansamblu, revenind la imaginea unitară a lui Isus, precum în cazul în care el refuză o abordare a cuvintelor Nazarineanului separată și independentă de acțiunile sale. De asemenea, Meier menționează că, în ciuda informațiilor pe care le prezintă ca fiind plauzibil sigure, rămân totuși tematici deschise, care urmează să provoace în continuare cercetările asupra istoricității lui Isus. Spre exemplu, rămâne sub semnul întrebării chestiunea găsirii unui raport de echilibru în tensiunea dintre *deja* și *încă nu*, prezentă în predicarea lui Isus asupra Împărăției. Adesea, menționează autorul, exegeții s-au lăsat conduși în interpretările lor asupra acestor teme, de prejudecăți sau de felurite ideologii. Se profilează, de asemenea, întrebări asupra concepției pe care Isus o avea despre sine însuși, pe care o putem deriva din afirmațiile sale asupra Împărăției, în contextul în care pe alocuri, El vorbește despre sine cu o vădită umilință și oferindu-și o poziție chiar marginală (în Mc 3,27, Isus vorbește aluziv despre sine ca despre un tâlhar). Astfel, „umilința sa explicită este balansată de afirmația implicită, însă uimitoare de a avea un rol crucial în evenimentele vremurilor din urmă”⁵⁷⁴.

Extinzându-se pe întreaga ultimă jumătate a volumului *Mentor, Message and Miracles*, a treia și ultima parte se ocupă de chestiunea miracolelor lui Isus, totalizând șapte capitole diferite. Parcursul pe care autorul îl propune este unul *amonte*, pornind

⁵⁷³ *Idem*, p. 586.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 590.

de la concepțiile contemporane asupra miracolului (cap. al XVII-lea) și făcând o distincție netă față de practicile magice, pentru a trata în capitolul succesiv concepțiile epocii lui Isus asupra miracolelor. După un excursus asupra altor semne miraculoase care au avut loc în Antichitate, atestate în paralel cu acelea ale lui Isus, înainte de a evalua diferitele tipuri de semne ale lui Isus, autorul abordează chestiunea globală a plauzibilității istorice a miracolelor.

Astfel, după o analiză amănunțită, Meier se simte motivat să afirme că -

„tradiția miracolelor lui Isus este susținută de către criteriile de istoricitate într-un mod mai ferm decât ar fi diferite alte tradiții foarte cunoscute și acceptate adesea fără nicio dificultate asupra vieții și slujirii sale (...). Pentru a formula în termeni drastici, însă fără exagerare: dacă tradiția asupra miracolelor din timpul activității publice a lui Isus ar trebui refuzată cu totul, pe motiv că ar fi neistorică, tot așa ar trebui procedat și cu orice altă tradiție evanghelică ce vorbește despre El. Tocmai astfel, dacă criteriile de istoricitate nu sunt valabile în cazul tradiției miracolelor, nu avem motiv să ne așteptăm ca acestea să fie valabile altundeva. Cercetarea ar trebui pur și simplu abandonată. Este însă inutil să spunem că nu este aceasta concluzia la care am ajuns”⁵⁷⁵.

Primul tip de miracol al lui Isus care este analizat (cap. XX) se înscrie în activitatea sa de exorcist. Așa cum declară autorul însuși „voi încerca să mă concentrez cât îmi va fi cu putință exclusiv pe un obiectiv: să evaluez elementele istorice individuale în fiecare caz aparte”⁵⁷⁶: astfel, sunt analizate șapte exorcisme diferite, pentru ca în capitolul succesiv, urmând același interes, să evalueze felurite vindecări făcute de către

⁵⁷⁵ *Idem*, p. 754.

⁵⁷⁶ *Idem*, p. 759.

Nazarinean. În înșiruirea pe care Meier o face, aceste vindecări sunt împărțite după cum urmează: 1) paralitici și șchiopi; 2) orbi; 3) persoane atinse de lepră, respectiv 4) diferite tămăduiri singulare (vindecarea soacrei lui Petru, a femeii cu scurgere de sânge, a hidropicului, a surdo-mutului, a servului marelui preot, căruia îi tămăduiește urechea, sau, mai special, cazul servitorului centurionului.

De asemenea, autorul ia în considerare în cap. al XXII-lea învierile pe care Isus le înfăptuiește, pentru ca în cel succesiv să examineze miracole înfăptuite asupra naturii, precum blestemul asupra smochinului, pescuirea minunată, mersul pe apă, potolirea furtunii, preschimbarea apei în vin sau înmulțirea pâinilor.

La încheierea acestei părți, autorul se întoarce pentru a evalua drumul parcurs. După sutele de pagini pe care le-a redactat, conținând nenumărate analize și informații, autorul afirmă că această cale este una mai onestă, comparativ cu aceea a multor critici care se limitează doar să privească cu suspiciune înfăptuirea miracolelor de către Isus, mărginindu-se să afirme că pentru contemporani, Isus trebuie să fi fost un taumaturg.

În evaluarea lui Meier, -

„obiectivul *nu* este de a decide dacă anumite episoade ale vieții lui Isus au fost adevărate miracole. Aceasta este o decizie pe care niciun istoric nu o poate lua pe baze pur istorice. Mai degrabă, obiectivul este de a decide dacă unele povestiri despre miracole prezente în evanghelii pot să reflecte evenimente care au avut loc cu adevărat în viața lui Isus (nu contează cum anume ni le putem reprezenta), evenimente pe care contemporani ai lui Isus (sau în anumite cazuri credincioși succesivi) le-au considerat ca miracole. (...)

Inventarul nostru a dus la cel puțin un rezultat pozitiv. Ne aduce aminte că nicio abordare teoretică a povestirilor miracolelor din evanghelii nu este suficientă

pentru a explica întreaga colecție în complexul ei. Desigur, această perspectivă merge împotriva (...) dorinței unei soluții simple care să explice totul într-un mod liniar”⁵⁷⁷.

Putem concluziona că, după examinări atente, autorul preferă soluții nuanțate, în locul explicațiilor mușamalizatoare și simplificatoare. Aceste soluții, de la caz la caz, trec de la prezentarea efectivă a miracolului din textul biblic, prin evaluarea înțelesului pe care întâmplarea poate să o fi avut pentru contemporani, menținând, de asemenea, atenția asupra mentalității mai amplă prezentă într-un context anume și urmărind continuu criterii bine stabilite.

Segalla evaluează că în acest volum ar fi trebuit să apară, ca o consecință logică a abordării mesajului lui Isus, și doctrina lui Isus față de legea mozaică, în care acesta aduce note de originalitate. „Rămâne în afara acestui cadru învățătura practică a lui Isus în relație cu legea mozaică, în care Isus se comportă ca un carismatic”⁵⁷⁸. Dacă nu și-a găsit locul în această tratare, Meier afirmă totuși că va aborda această chestiune în volumul al III-lea, chiar dacă, în realitate, nu se va regăsi nici măcar acolo, rămânând ca o promisiune pentru studiile viitoare.

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 1231.

⁵⁷⁸ G. Segalla, „Ripensare Gesù storico...”, cit., p. 349.

IV.3.3.3. Prieteni și adversari

Cea de-a treia parte a operei lui J. P. Meier despre Isus contemplat ca un evreu marginal continuă cercetarea cadrului istoric al vieții lui Isus, folosind aceleași metode. Purtând titlul original *Companions and competitors*⁵⁷⁹ (Prieteni și adversari), lucrarea a fost publicată în anul 2001.

Volumul este structurat în două părți distincte, vizând, ambele, studierea lui Isus în contextul relațiilor umane din ambientul vremii sale.

Prima parte înglobează patru capitole, urmărind în cercuri concentrice persoanele care îl urmau și care păreau să adere la mesajul său. Se pornește de la cercul cel mai larg, al mulțimilor care îl împresurau pentru a-i asculta predicarea și pentru a-i vedea semnele.

„Cercul exterior de discipoli ai lui Isus, este desemnat în mod normal cu titlul «mulțimile» (*óchloi*). În evanghelii, trebuie să fi fost cel mai amplu și cel mai puțin stabil dintre grupurile care îl urmau pe Isus. Dar aceste mulțimi chiar au existat? Isus a atras cu adevărat un mare număr de persoane ca ascultători în timpul activității sale? Sau oare mulțimile sunt pur și simplu un scenariu al evangheliștilor, dispus asemenea unui cor literar, cât și pentru propagandă religioasă, pentru a accentua polaritatea și succesul lui Isus?”⁵⁸⁰

Întrebările cu care autorul pornește în demersul său reflectă un interes critic. Rezultatele la care Meier va ajunge, după examinarea atentă a informațiilor cu privire la chestiunea mulțimilor pot fi sintetizate astfel:

⁵⁷⁹ *Companions and competitors*, Yale University Press, New Haven 2001, 720 pag.

⁵⁸⁰ J. P. Meier, *Un ebreu marginal. Ripensare il Gesù storico. 3- Compagni e antagonisti*, Queriniana, Brescia 2003, p. 31.

„Activitatea lui Isus de predicare și de vindecare, a atras mulțimi; această capacitate de a atrage mulțimile, pare să se fi prelungit până în zilele sale de pe urmă; în mod paradoxal, (tocmai) succesul său a contribuit la arestarea și executarea sa din partea autorităților îngrijorate. Cu toate acestea, chiar dacă mulțimile care-l urmau pe Isus pot să fi fost entuziaste, entuziasmul nu s-a tradus întotdeauna într-un angajament profund și permanent. (...)

Evreii palestinieni de rând pot să fi respectat, să fi ascultat într-un mod solidar și, mai mult, unii să fi fost parțial influențați de mișcarea religioasă plină de fervoarea reformei și a reînnoirii lansată de farisei. Dar aceasta nu înseamnă că s-au alăturat mișcării ca membrii cu titlu deplin”⁵⁸¹.

Din capitolul următor (al XXV-lea), atenția autorului se restrânge progresiv asupra grupului intermediar al discipolilor, și anume a cercului mai amplu de persoane care-l urmau cu o anumită fidelitate pe Isus. Autorul pornește urmând aceleași criterii și aceeași metodologie, ridicând în mod analog problema veridicității existenței istorice a unui asemenea grup și, în plus, întrebarea asupra a ceea ce conferea și caracteriza calitatea de discipol al lui Isus.

„Limitele precise ale discipolatului nu sunt cu totul clare. Câteva femei, spre exemplu Maria Magdalena, par să satisfacă cerințele discipolatului; cu toate acestea, nicio femeie, în mod individual nu este numită în mod explicit în evanghelii, discipolă. (...) A fi discipol nu este un lucru atât de clar, precum poate părea la prima vedere. Nu putem afirma, pur și simplu, că «discipol» înseamnă «student» ori «elev», și cu aceasta să încheiem problema. Trebuie să ne mișcăm cu prudență, pas după pas, în cercetarea noastră asupra naturii și extensiunii discipolatului”⁵⁸².

⁵⁸¹ *Idem*, pp. 45-46.

⁵⁸² *Idem*, p. 48.

Autorul evaluează că în jurul lui Isus trebuie să se fi adunat un grup, ceva mai strâns decât mulțimile adesea anonime, alcătuit din persoane – atât bărbați, cât și femei- ce practicau ospitalitatea prin zonele de activitate a lui Isus, și care aderaseră la mesajul și la predicarea sa, fără a-și părăsi propriile case și familii.

„Pe lângă apostolii bărbați care și-au lăsat casa, familia și ocupația pentru a-l urma pe Isus în mod fizic, evangheliile prezintă destul de mulți bărbați ce au aderat la mișcarea lui Isus, care-l susțineau pe Isus oferindu-i hrană și cazare, atunci când Acesta le vizita orașul sau satul. Ne gândim la Zaheu, în *Lc* 19,1-10; Lazăr, în *In* 12,1-2; gazda anonimă a cinei celei de taină, în *Mc* 14,13-15, și probabil Simon Leprosul, în *Mc* 14,3 este vorba, în fiecare caz, de o atestare multiplă a izvoarelor. Exact în același fel –și e din nou o paralelă între adepți bărbați și femei- găsim în evangheliile descrieri ale unor femei devotate care, în loc să se unească activității itinerante a lui Isus, își arată fidelitatea față de El susținându-l cu găzduirea lor. Aceste femei nu sunt numite discipole, însă în acest caz nu sunt denumiți astfel nici bărbații, din moment ce tuturor, bărbați și femei, le lipsesc anumite condiții (chemarea peremptorie din partea lui Isus ca să-l urmeze, lăsarea casei și a familiei, expunerea în fața pericolului și a ostilităților călătorind prin Israel) necesare pentru a fi considerați discipoli⁵⁸³.

Atât discipolii bărbați, cât și femei (...) îl urmau pe Isus, pe cât se pare, cu un acces identic la învățătura și puterea sa de tămăduire, cu aceeași fidelitate și tenacitate, însă nu cu desemnări identice. (...) Acești susținători erau adepți angajați care nu au «sărit abisul» pentru un discipolat total – sau că nu fuseseră chemați de către Isus ori nu primiseră din partea Lui permisiunea de a o face, însă care își

⁵⁸³ *Idem*, p. 123.

manifestau devoțiunea și fidelitatea față de Isus oferindu-i găzduire”⁵⁸⁴.

Segmentul ultim al acestei prime părți este cel mai important, abordând chestiunea grupului apostolilor celor mai apropiați, pe care evangheliile îi desemnează de obicei cu apelativul „cei Doisprezece”. Autorul pornește același demers, încercând să descopere, dincolo de perplexități ridicate în numele proiecțiilor de tip simbolic a comunităților primare, plauzibilitatea istorică a existenței grupului celor doisprezece. După ce trece în revistă atestările acestui grup în diferitele evanghelii, în Faptele Apostolilor și, parțial, în corpusul paulin, Meier zăbovește asupra semnificației pe care poate să o fi dat Isus gestului alegerii unui astfel de grup, cât și a sarcinilor de natură simbólico-practică pe care le-a căpătat apostolatul lor. Astfel, cercetând natura acestei comunități, autorul analizează modelul de discipolat care derivă din urmarea lor, ca simboluri profetice ale reunirii celor doisprezece triburi ale lui Israel și a activității lor ca misionari itineranți.

Capitolul al XXVII-lea propune o apropiere personală de fiecare dintre apostoli, culegând de la caz la caz toate informațiile pe care izvoarele le furnizează asupra persoanei lor individuale, încercând creionarea unui cadru cât mai exact al prezenței fiecăruia în compania lui Isus.

Întâia parte se încheie cu o concluzie generală asupra acelor care l-au urmat pe Nazarinean.

„Folosind (cuvântul) «discipol» ca termen generic, am găsit liniamentele aproximative ale trei mari cercuri concentrice de discipoli în jurul lui Isus: mulțimile, discipolii și cei doisprezece. Trebuie subliniat adjectivul «aproximativ»

⁵⁸⁴ *Idem*, pp. 126-127.

în schița noastră întrucât, îndeosebi în cercul extern al mulțimilor, relația unui individ cu Isus în cei doi sau mai mulți ani din activitatea sa publică poate să fi fost destul de fluctuantă. Anumite persoane pot să fi intrat și să fi ieșit dintr-un determinat cerc ori pot să fi trecut de la unul la celălalt”⁵⁸⁵.

Înțelegerea realității istorice a acestui discipolat pluriform nu este lipsită de importanță, întrucât acesta reprezintă stadiul incipient al Bisericii primare care se naștea, chiar dacă acest tip de discurs nu epuizează cu totul explicațiile asupra zămislirii comunității *Ekklesiei*.

Cea de-a doua parte a acestui al treilea volum publicat analizează un alt tip de persoane care au relaționat cu Isus în mod conflictual. Pe parcursul a trei capitole, Meier trece în revistă întâi grupul fariseilor (cap. al XXVIII-lea), apoi cel al saducheilor (cap. al XXIX-lea), pentru ca al XXX-lea capitol să ia în analiză grupul esenilor de la Qumran, al samarinenilor, scribilor, irodienilor și respectiv al zeloților.

La terminarea acestui din urmă capitol, autorul își înșiruie câteva reflecții cu titlu rezumativ. Considerăm că merită să parcurgem câteva dintre acestea:

„Ajungem astfel la sfârșitul cercetărilor noastre asupra grupurilor iudaice cu care Isus poate să fi interacționat în timpul activității sale publice. Trebuie să admitem că rezultatele studiului nostru sunt sărace. 1) Chiar dacă se poate schița o listă interesantă de asemănări și deosebiri între Isus și esenieni/qumraniți, nu există nicio probă a faptului că Isus ar fi interacționat în mod direct cu exponenți ai acestui grup. (...) 2) Faptul ca Isus să fi avut o atitudine plină de bunăvoință față de samarineni și că, în vreo oarecare circumstanță, să fi avut întâlniri sporadice pozitive cu samarineni individuali

⁵⁸⁵ *Idem*, p. 276.

este confirmat de către atestarea multiplă. Dar, pe lângă aceasta, nu se poate spune prea mult. 3) Ceea ce se poate spune despre scribi este că, în realitate, ei nu fac parte din lista sectelor ori a partidelor iudaice. (...) De-a lungul activității sale itinerante, Isus a interacționat probabil cu diferite tipuri de scribi ce aveau felurite nivele de instrucție și diferite statusuri sociale, însă prezentările polemice ale scribilor ca un grup religios unificat pe lângă farisei și ca o parte specială a Sinedriului național reflectă dispute teologice posterioare, nu realitatea istorică. 4) Cât îi privește pe irodieni (...) nu se vrea a se nega că susținătorii, servitorii sau chiar funcționarii lui Irod Antipa ar fi avut motive să fie interesați de Isus. Ei pot să fi provocat uneori dispute cu Isus ori pot să fi încercat să îl discrediteze în public. (...) 5) Cât privește grupul zeloților, înțelegi ca un grup înarmat și organizat de evrei revoluționari care se luptau împotriva Romei, ei pur și simplu nu existau în timpul lui Isus⁵⁸⁶.

Ultimul capitol al volumului studiază relațiile avute de către Isus cu alți evrei, evaluate într-un context mai amplu decât pe baza apartenenței la un grup bine definit din societatea ebraică religioasă sau laică. Este prețioasă îndeosebi concluzia ce structurează de fapt acest ultim capitol, în care autorul încearcă să traseze anumite coordonate fixe în urma lucrărilor sale desfășurate în cele trei volume. Despre acest ultim capitol rezumativ, Segalla consideră că „are o importanță deosebită, întrucât parcurge din nou întreg itinerarul operei publicate până în acest moment, încercând o sinteză unitară, față de toate analizele minuțioase precedente și anticipând argumentele (enigmele lui Isus) din cel de-al patrulea volum”⁵⁸⁷. Printre

⁵⁸⁶ *Idem*, pp. 609-610.

⁵⁸⁷ G. Segalla, „Ripensare il Gesù...”, cit., p. 355.

argumentele pe care Segalla le sintetizează din concluziile autorului nord-american reținem următoarele:

„Autorul încearcă să-l prezinte pe Isus într-un mod unitar, precum un soi de biografie: originea sa dintr-o Galilee stabilă politic, modul său ciudat de a fi, întrucât aparent incult, celibatar și discipol al unui profet escatologic ciudat precum Ioan Botezătorul, asemănător lui Ilie profetul și taumaturgul; se configurează în final în confruntarea cu cercul de discipoli și cu adversarii săi”⁵⁸⁸.

IV.3.3.4. Evaluarea operei lui Meier

După ce am parcurs în mod succint principalele tematici prezentate în această vastă operă asupra lui Isus istoric, încercăm să trecem în revistă câteva aprecieri critice pe care biblistul italian G. Segalla le propune, în dorința de a preciza la rândul nostru o evaluare și câteva jaloane de lectură ale acestui aport.

O primă apreciere pe care Segalla o exprimă este legată de seriozitatea expunerilor și a argumentelor tratate. Meier aduce la zi, într-un mod extrem de serios, chestiuni pe care studiile contemporane le-au adâncit în legătură cu existența istorică a lui Isus, expuneri care, pe alocuri, se concretizează în adevărate monografii aproape exhaustive, inserate în text. Acestea sunt foarte prețioase, însă riscă să îngreuneze textul, care este deja foarte amplu, putând chiar să descurajeze un cititor de rând.

În al doilea rând, metodologia reprezintă deopotrivă un punct de forță și un punct slab. În această ordine de idei, Segalla argumentează că „aplicarea metodelor este adesea prea servilă, chiar dacă este răscumpărată printr-un stil întotdeauna vivace. În plus, nu există un orizont unitar în care aceasta să fie așezată”, în

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

sensul că toată prezentarea „putea cu siguranță să fie mai sintetică, redusă și unificată, punând de la caz la caz accentul asupra argumentelor celor mai solide pentru istoricitatea unui anumit eveniment ori cuvânt al lui Isus”⁵⁸⁹.

A treia considerație generală vizează limitarea autorului nord american la o acțiune de reconstruire ambientală critică, fără a se aventura prea mult în interpretare. Dacă opera sa reunește ceea ce se fundamentează pe argumente critice cu ceea ce se poate reconstrui din perspectiva primilor creștini, „este deopotrivă un punct de forță (comparativ cu criticii cei mai radicali), dar și un punct de slăbiciune obiectivă față de cei care se așteaptă, pe bună dreptate, nu doar la o critică istorică, ci și la o interpretare istorică. De altfel, este imposibil de separat istoria obiectivă și narațiunea istorică, ce implică întotdeauna intervenția naratorului”⁵⁹⁰. În această perspectivă, opera lui Meier a fost primită cu mult entuziasm de către istorici; în articolul lui J. Schlosser despre metodologia folosită de către acest autor, profesorul francez strânge o listă de aprecieri ale unor recenzii întocmite de specialiști istorici care au primit cu mult entuziasm această propunere asupra lui Isus, văzut ca un evreu marginal⁵⁹¹. Nu se omite însă și consemnarea opiniilor sceptice din partea unor teologi sau exegeți, care aduc o critică similară celei a lui Segalla.

„Dacă istorici de meserie îi aprobă demersul și rezultatele, anumiți exegeți contestă pertinenta unei anchete fundamentată doar pe abordarea istorică. Spre exemplu este cazul lui Rino Fisichella care, în recenzia sa la primul volum din *A Marginal Jew*, îi reproșează lui Meier că este

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 356.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ Cf. J. Schlosser, „La méthodologie de John P. Meier”, cit., pp. 201-202.

inconsecvent în citirea evangheliilor, (care sunt) documente impregnate de credința creștină, împotriva tendinței lor profunde care este aceea de a propune credința”⁵⁹².

Ultimul punct slab pe care Segalla îl individualizează este lipsa unei interpretări unitare, *holistice* a lui Isus. Împărțirea temelor pentru care Meier a optat, a comportat anumite alegeri: biblistul italian critică această sub-divizare, exemplificând că, din punctul său de vedere, „nu trebuiau separate parabolele Împărăției de tratarea mesajului asupra Împărăției despre care se vorbește în volumul al doilea; acestea constituie parte integrantă”⁵⁹³. Într-un articol de analiză a operei lui Meier, Christoph Teobald sfârșește prin a-i da acesteia o evaluare prin care nu exclude deschiderea pentru un uz pastoral al acestei lungi tratări. „Abordarea absolut senină a lui Meier, pe alocuri nelipsită chiar de umor, poate fi bănuită că ar putea relansa creativitatea noastră apostolică. Aceasta nu este nici măcar cea mai nesemnificativă dintre calitățile acestei cărți și așadar merită ca cititorul să-și «piardă» vremea cu meandrele analizelor și argumentărilor sale”⁵⁹⁴.

IV.3.4. Giuseppe Barbaglio

Cercetător în științele biblice, G. Barbaglio s-a remarcat în Italia printr-o amplă activitate publicistică în materie de studii scripturistice. Volumul cu care a intrat în dezbaterile *The Third Quest* se numește *Isus evreu din Galileea. Cercetare istorică*. Opera se apropie de 700 de pagini, dovedindu-se o lucrare

⁵⁹² Idem, „La méthodologie de John P. Meier”, cit., p. 202.

⁵⁹³ G. Segalla, „Ripensare il Gesù...”, cit., p. 357.

⁵⁹⁴ Ch. Teobald, „Le bilan d’une recherche trois fois séculaire qui interroge la théologie”, în *RSR*, 96/2, 2008, p. 200.

„impunătoare prin numărul de pagini, concentrare de cultură și de critică”⁵⁹⁵.

Deja din Prefață, autorul menționează pluralismul de titluri și de definiții care derivă din studiile recente asupra lui Isus și face mențiuni asupra surselor care stau la baza propriului său demers:

„Am fost atent la rezultatele la care s-a ajuns de-a lungul centenarei istorii a cercetării, am analizat în mod critic propuneri și lecturi, dar îndeosebi m-am îngrijit să examinez toată documentația creștină de care dispunem, fără a exclude așadar Evangheliile apocrife și să preiau din abundență din scrierile iudaice ale vremii ce evidențiază contextul istorico-cultural în care El a trăit: manuscrisele de la Qumran, pseudo-epigrafele sau apocrifele Vechiului Testament, operele celor doi mari scriitori evrei contemporani, istoricul Iosif Flavius și filosoful Filon din Alexandria Egiptului, literatura rabinică”⁵⁹⁶.



Giuseppe Barbaglio
(1937 - 2007)

În ceea ce privește detectarea bibliografiei, autorul se încadrează pe deplin în curentul celei de-a *Treia Cercetări* care extinde izvoarele, făcând loc surselor ebraice. De altfel, atenția față de caracterul ebraic lui Isus, caracteristică nivelului actual de studii împotriva celui precedent, este trăsătura ce definește deja din titlu această operă.

„Titlul intenționează să evidențieze o particularitate importantă a studiilor actuale: Isus era un evreu acum două

⁵⁹⁵ G. Segalla, „Gesù ebreo di Galilea (G. Barbaglio)” în *Sulle tracce*, cit., p. 296.

⁵⁹⁶ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., pp. 7-8.

mii de ani, fiu al vremii sale și al pământului său de origine, Galileea, regiune îndepărtată de centrul cultural și religios al Ierusalimului de care el nu a fost cătuși de puțin străin, artizan într-o mică localitate ce a împărtășit cultura țărănească, nu fără o anumită distanță critică față de cele două orașe mai importante ale regiunii sale, Seffori și Tiberiada. Confruntarea cu fenomene, mișcări și figuri ale pământului palestinian de atunci (...) îl arată bine inserat în lumea sa, moștenitor al nobilei tradiții religioase iudaice, și cu toate acestea o prezență incomodă, care a suscitât opoziții tenace și reacții violente până la condamnarea la cruce. Niciun om nu este o insulă; nici măcar Isus nu a fost”⁵⁹⁷.

În aceeași linie de cercetare istorică cu întreaga *The Third Quest*, Barbaglio nu ezită să delimiteze ceea ce este sau nu este valid în așteptarea rezultatelor pe care un astfel de demers, precum al său, le poate furniza. Opera sa nu are pretenția unei reconstrucții a vieții lui Isus, iar autorul se îngrijește să specifice cu multă precizie acest lucru.

„Pentru a evita orice echivoc, aș dori să precizez că, fideli statutului cercetării istorice, nu intenționăm să reconstituim cine a fost cu adevărat Nazarineanul; doar prin naivitate sau printr-o culpabilă ușurătate, căreia nu i-au scăpat cercetătorii semnalați mai sus, ne-am putea gândi să afirmăm: «Iată-l pe *adevăratul* Isus!» Scopul este acela de a demonstra ce anume putem să afirmăm despre el pe baza izvoarelor documentare selecționate în mod critic; și nu e puțin lucru! Desigur, Harnack a afirmat că este imposibil să-i scriem o biografie (*Vita Jesu scribi nequit*), iar astăzi nimeni nu îl poate contrazice; însă câteva caracteristici ale parcursului său istoric pot astăzi să fie indicate cu suficientă siguranță, acum cu plauzibilitate și verosimilitate”⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ *Idem*, p. 8.

⁵⁹⁸ *Ibidem*. Sublinierea autorului.

De-a lungul operei sale, Barbaglio revine asupra acestei idei, precizând ulterior convingerea sa –în deplină continuitate cu linia urmată de a *treia cercetare-*, asupra a ceea ce-i este și ceea ce nu-i este legitim unei astfel de critici să se aștepte de la datele istorice. De asemenea, sunt binevenite distincțiile cu privire la modul de interpretare al conceptelor *Isus adevărat* și *Isus istoric*, pe care le-am întâlnit și în precedent:

„Având în vedere limitele unui astfel de tip de studiu, nu avem nicio pretenție să reconstruim *in vitro* pe adevăratul Isus din Nazaret. Intenționăm mai degrabă să prezentăm o imagine a sa plauzibilă în măsura în care ne-o permit mărturiile pe care le avem la îndemână. Isus istoric, adică al studiului nostru, nu poate pretinde să se suprapună lui Isus pământesc ce a trăit atunci: este o construcție a noastră care, făcută cu onestitate științifică, conștientă de posibilitățile dar și de limitele metodei istorice, năzuiește să se apropie oarecum de el, neputând acoperi întru totul distanța care ne separă de persoana sa, însă înotând în acest ocean pentru a ajunge în apropierea țărmlui său și a-l putea privi în față, oricum în permanență de la o anumită distanță, prinzându-i o imagine puțin neclară, ici-colo nesigură, și cu toate acestea a sa, nu a altuia”⁵⁹⁹.

Opera este structurată în paisprezece capitole. O bună parte din ea e constituită de către premise (capitolele I-V, în total cca. 214 pagini), iar ultima parte o alcătuiește discuția asupra unor date ale învierii, ce iarăși, iese din cadrul strict asupra vieții istorice a lui Isus. Premisele sunt structurate pe diferite tematici: o prezentare a istoriei studiilor asupra lui Isus istoric, o evaluare a izvoarelor, mergând de la evangheliile canonice și apocrife până la izvoare literare iudaice sau romane, analiza globală a vieții sale, a încadrării cronologice, a posibilelor date personale și a

⁵⁹⁹ *Idem*, p. 80.

unor informații despre spațiile concrete în care Isus și-a petrecut existența. Paginile dedicate în mod distinct istoriei lui Isus (cca. 350) încearcă să-l descopere inițial la școala lui Ioan Botezătorul, surprinzându-i mai apoi câteva dintre particularitățile activității publice: taumaturg și exorcist, într-o lume de taumaturgi, propovăduitor al apropierii Împărăției lui Dumnezeu, creator al unor parabole (Barbaglio le denumeste „*fictions* literare”), lider carismatic al unui grup reunind mai mulți apostoli, învățător al înțelepciunii, pe linia unei tradiții antice și, în final, condamnat la moarte sub Ponțiu Pilat și răstignit pe o cruce. Ultimele două capitole se axează pe evaluarea mărturiilor asupra învierii.

În articolul său de analiză critică a acestei opere, G. Segalla apreciază întâi modul vivace, aproape jurnalistic al lucrării, stilul critic precis și coerent și cadrul larg de referință. „Se apreciază libertatea de spirit suverană, în virtutea căreia (Barbaglio) se distanțează de luări de poziție fideiste precum și de poziții istorice unilaterale (tipice lui J. D. Crossan, pentru un Isus filosof cinic și lui M. Smith, pentru un Isus magician)”⁶⁰⁰. Există o amplă confruntare cu izvoarele literare necreștine, iar dacă inițial acesta este un punct câștigat al operei, prin modul prolix și amestecat în care confruntarea are loc, riscă să se întoarcă în detrimentul ei. Astfel, autorul -

„se lasă uneori prins de gustul citării de texte, exagerând, precum, de exemplu, acolo unde dedică opt pagini (pp. 310-317) parabolelor rabinice care sunt, în majoritate, posterioare acelor evanghelice (cu excepția a trei, după D. Flusser)”.

⁶⁰⁰ G. Segalla, „Gesù ebreo...”, cit., p. 303.

Mai apoi, -

„nu întotdeauna textele sunt datate; este firesc ca un text să fie adus spre comparație doar dacă este precedent sau măcar contemporan cu scrierile neotestamentare; acum însă, se întâmplă că, îndeosebi în ceea ce privește literatura rabinică, se citează texte cu mult posterioare sec. I, ajungând până la sec. al IV-lea. (...) În fine, textele menționate nu sunt întotdeauna contextualizate, îndeosebi acelea luate din scrierile apocrife, motiv pentru care cititorului de rând îi vine greu să le înțeleagă conținutul”⁶⁰¹.

Printre părțile criticabile, Segalla evidențiază, înainte de toate, faptul că Barbaglio pare caracterizat de o oarecare prejudecată ne-istorică față de cuvintele lui Isus. De asemenea, pur prezentând inițial în mod critic poziția limitată a evangheliilor apocrife, în ceea ce privește capacitatea lor de a furniza material istoric plauzibil, câteva dintre acestea (evanghelia lui Petru, ori a lui Toma, precum și alte papirusuri) sunt prezentate aproape ca izvoare paralele valide.

Există anumite prejudecăți care însoțesc afirmațiile lui Barbaglio, sau raționamente pe care acesta le face, lipsindu-i de fapt anumite precizări pentru ca rezultatele și concluziile să fie cu adevărat logice. Pare că autorul respinge *a-priori* -ca fiind nefundamentate istoric-, toate acele afirmații evanghelice care ne fac să întrezărim modul în care Isus se concepe pe sine însuși. Segalla descrie:

„Iată perspectiva plângerii asupra orașului Ierusalim atestată de către izvorul Q «care exprimă aici propria înțelegere de sine a lui Isus, trimis de către înțelepciunea dumnezeiască și refuzat de către popor; pentru aceasta, istoricitatea sa apare *incertă* (cursivul lui Segalla)» (p. 510). Celebra plângere asupra Ierusalimului, atât de caracteristică

⁶⁰¹ *Idem*, pp. 302-303.

lui Isus chiar și prin forma ei, atestată în vechiul izvor Q, ar fi așadar nesigură din punct de vedere istoric doar pentru că exprimă propria înțelegere a lui Isus. Las cititorilor o judecată asupra acestei argumentări”⁶⁰².

Tot pe linia aceasta, a negării *apriori* a unor informații ce dau mărturie despre modul în care Isus s-ar fi conceput pe sine, Segalla comentează scepticismul lui Barbaglio vizavi de titlurile mesianice pe care Nazarineanul și le atribuie.

„Un alt exemplu este argumentarea pentru a nu-i atribui lui Isus titlul de «Fiu al omului», «ceresc judecător final» (...). «*Pare destul de îndrăzneț –scrie Barbaglio- să ne gândim că el ar fi vorbit despre sine ca despre cerescul judecător final; atenția sa era focalizată (...) asupra regalității divine ce erupe și asupra rolului de mijlocitor istoric al unui atare eveniment*» (p. 613). Cursivul care îmi aparține, afirmă Segalla, pune în lumină adevăratul motiv pentru care autorul refuză teza lui Hengel și Theissen; doar *pentru că, în acest caz, Isus și-ar fi atribuit sieși un titlu*. (...) Adevăratul motiv al acestei negări peremptorii poate să fie citit la pag. 594, unde toate titlurile lui Isus sunt atribuite credinței bisericii. (...) «Este adevărat –mărturisește în mod onest- după spusele a nu puțini cercetători (că El) s-ar fi considerat Mesia... s-ar fi identificat cu misteriosul Fiu al Omului ce va veni în ziua de pe urmă pentru a-i judeca pe vii și pe morți (spre exemplu Hengel și Theissen). Însă *dubiul este mai fundamentat [pe ce anume? Nu se știe], așa cum spune de exemplu W. Thüsing: ‘În legătură cu nici un titlu de suveranitate nu se poate demonstra cu suficientă certitudine că Isus însuși și l-ar fi atribuit’*» (cursivul lui Segalla) (p. 594)”⁶⁰³.

Critica cea mai radicală pe care Segalla i-o aduce lui Barbaglio, și cu care concordăm din plin, este aceea legată de

⁶⁰² *Idem*, p. 304.

⁶⁰³ *Idem*, pp. 305-306

interpretarea Învierii lui Isus. Barbaglio face o trecere în revistă a feluritelor poziții prezentate de anumiți autori, atât din timpul raționalismului iluminist, cât și din perioade mai apropiate sau chiar contemporani. Astfel, acesta „sfârșește prin a îmbrățișa o ipoteză cel puțin discutabilă asupra genezei credinței, întrucât o identifică cu credința apostolilor și întâi de toate cu cea a lui Petru, ținând să păstreze tăcerea asupra unui eveniment ce a avut loc îndeosebi asupra persoanei însăși a lui Isus mort pe cruce și înmormântat”⁶⁰⁴.

Redăm întocmai cuvintele lui Barbaglio:

„Mă gândesc că, din lipsă de date, nu putem să mergem mai departe de presupuneri și împărtășesc opinia lui Vögtle: «Nu suntem în măsură să furnizăm un răspuns sigur originii credinței pascale» (A. Vögtle, „Wie kam es zum Osterglauben?”, în A. Vögtle, R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, p. 127). Putem presupune că, odată fugiți din Galileea, Petru și tovarășii săi au reflectat la modul cel mai serios asupra lui Isus, asupra acțiunii și morții sale oribile, mergând să recitească și să mediteze pagini ale Bibliei evreiești pentru a căuta un sens celor care se întâmplaseră, un răspuns la întrebări angoasante: cum a fost posibil ca totul să se termine într-un chip atât de negativ? (...) Putem enunța ipoteza că în acest proces interior, fără a exclude confruntări în grup, au renăscut speranța și încrederea, văzute nu ca o cucerire autonomă proprie, ci ca un dar de har al acelui Isus despre care descoperă acum, într-un mod nou, rolul decisiv de evanghelist al Împărăției refuzat de către cei răi, însă aprobat de către Dumnezeuul lui: El este viu în viața lor, viu în viața celor înviați, pentru că este slobozit din împărăția celor morți; prezent și operativ într-un mod original față de prezența pământească trecută; înviat și înviator al credinței lor”⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 306.

⁶⁰⁵ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 564.

Barbaglio îmbrățișează așadar o interpretare a învierii pe care o consideră doar ca pe un act interior, născut, ce e drept, ca un har ce vine din partea lui Isus, dar cu toate acestea, rămânând de natură lăuntrică. Este adevărat că pe baza premiselor sale metodologice, Barbaglio încearcă să abordeze problema cu o metodă pur istorică, fără a intercala crezul dogmatic. Însă nici metoda istorică nu îl justifică în fața opțiunii reductive asupra evenimentului învierii, pentru care pledează. În acest sens, Segalla amintește de cartea *Isus pentru atei*⁶⁰⁶ a lui Milan Machovec, un scriitor de orientare marxistă, pe care biblistul îl consideră totuși ca fiind onest.

„Nașterea așa-zisei «credințe pascală» -altfel spus credința în învierea lui Isus- se poate explica doar pe baza unor viziuni (și convingeri) ale lui Petru...? Însă ne întrebăm dacă niște simple viziuni (subiective) ar fi suficiente pentru a umple un contrast atât de strident. (...) *Nu că această explicație ar fi cu totul imposibilă, însă, după părerea noastră, trebuie să fie considerată cel puțin insuficientă*”⁶⁰⁷.

Pornind de la constatarea că un autor marxist reușește să ridice întrebări pe care nu le minimizează, știindu-se opri când limita competențelor i-o impune și atunci când nu este în măsură să furnizeze un răspuns, Segalla critică poziția lui Barbaglio, considerând-o într-un fel lipsită de onestitate: „Tocmai pentru aceasta, după ce a respins în mod critic diferite ipoteze pentru a explica originea credinței în înviere, istoricul trebuie să mărturisească, eventual, că nu posedă niciun răspuns ori ipoteză

⁶⁰⁶ M. Machovec, *Jésus pour les athées*, Desclée, Paris 1978. Segalla citează ediția în limba italiană apărută la Cittadella, Assisi în anul 1973.

⁶⁰⁷ ID., *Gesù per gli atei*, p. 179, apud G. Segalla, „Gesù ebreo...”, cit., p. 307.

plauzibilă. Și să lase spațiu interpretării credinței”⁶⁰⁸. De asemenea, Segalla își manifestă uimirea vizavi de opțiunea acestui autor în a considera că eventual Isus nu a înviat cu același trup. În critica sa, biblistul reamintește că, adoptând o astfel de poziție, riscăm să mergem împotriva uneia dintre cele mai vechi mărturii neotestamentare asupra învierii reale a lui Isus în trup, conținută în *1Cor 15,3-8*.

Impresia generală a lui Segalla este pozitivă, chiar dacă riscul pe care Barbaglio îl frizează este acela de a construi o figură fragmentară a lui Isus, un studiu ce reflectă, într-un fel sau altul, însăși fragmentaritatea post-modernității în care autorul se situează.

„Neputând și nevoind să delineeze doar o biografie a lui Isus în sens modern (...) dar nici măcar o schiță a figurii sale, îi rezultă un Isus fragmentat în multe afirmații critice succesive asupra carismaticului lucrător de miracole, asupra înțeleptului ce pronunță sentințe sapiențiale, asupra parabolistului, asupra predicatorului Împărăței lui Dumnezeu, asupra misionarului itinerant, asupra răstignitului, însă nici o tentativă exprimată a unei schițe coerente (cu toate acestea, schița cea mai frecventă și coerentă, implicită, este aceea a unui Isus evanghelist și purtător al Împărăței lui Dumnezeu”⁶⁰⁹.

Concluzia lui Segalla și a noastră este aceea că prin opera lui Barbaglio avem în față „o muncă serioasă, care merită să fie menționată printre alte lucrări recente, precum cea a lui E. P. Sanders și a lui J. P. Meier. Însă, menționează biblistul italian,

⁶⁰⁸ G. Segalla, „Gesù ebreo...”, cit., p. 308.

⁶⁰⁹ *Idem*, p. 297.

trebuie citită cu aceeași critică serioasă, pe care o cercetare istorică o presupune”⁶¹⁰.

IV.3.5. Jacques Schlosser

Profesor laic de exegeză în cadrul Universității din Strasbourg, J. Schlosser propune o viziune proprie asupra



Jacques Schlosser
(1939 - ...)

modului în care se poate conduce un studiu de natură istorică asupra Nazarineanului în opera intitulată *Jésus de Nazareth*⁶¹¹. În *Introducere*, autorul precizează intenția demersului său:

„Doresc să realizez un studiu despre Isus ca personaj istoric, utilizând exclusiv metode și abordări acceptate în practica istoriei (...) angajându-mă cu suplețe într-un demers rațional. Această

opțiune implică faptul că eu consider drept fundamental valabilă distincția dintre «Isus al istoriei» și «Hristos al credinței». Știu foarte bine, și voi insista asupra acestui aspect la momentul cuvenit, că principalele surse pe care îmi întemeiez demersul nu fac o atare distincție și, din acest punct de vedere, înțeleg că relevanța opțiunii mele poate fi recuzată (...). Critica surselor și utilizarea criteriilor (...) permit însă să se discearnă, cel puțin într-o manieră aproximativă, date, gesturi și cuvinte ce îl autorizează pe istoric să treacă dincolo de mărturisirea credinței pascale”⁶¹².

⁶¹⁰ *Idem*, p. 309.

⁶¹¹ *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris 1999. În prezentare vom urma ediția în limba română a textului.

⁶¹² J. Schlosser, *Isus din Nazaret*, Corint, București 2003, 21-22. Ne-am permis adaptarea scrierii numelui «Isus» după tradiția catolică.

Chiar dacă este un laic ce se adresează ambientului universitar încercând să instaureze un dialog, autorul face o mențiune asupra convingerilor sale fundamentale care includ acceptarea credinței. „Convingerea naturală a credinciosului, care îl recunoaște în Isus pe Dumnezeuul său, este că deplina realitate a lui Isus nu poate fi atinsă în afara luminii credinței. Personal, împărtășesc această convingere”⁶¹³. Însă în același timp, Schlosser afirmă că această credință creștină este pusă la o parte în timpul cercetării, căutându-se o obiectivitate cât mai trainică.

„Cine întreprinde un asemenea demers, situându-se hotărât în planul istoriei (în sensul de studiu, de cunoaștere sau discurs despre), trebuie să renunțe, din necesități de metodă, la lumina aruncată de credința creștină asupra personajului și, în măsura posibilului, să facă abstracție de propria credință. Mai nuanțat spus, «credinciosul trebuie (...) să se distanțeze metodologic de propriile convingeri. Istoria nu se poate scrie fără distanțare critică și deci fără raportarea cu un anume umor la propria credință creștină» (Ch. Perrot, *Jesus* («Que sais-je» 3300), P.U.F., Paris 1998, p. 78)”⁶¹⁴.

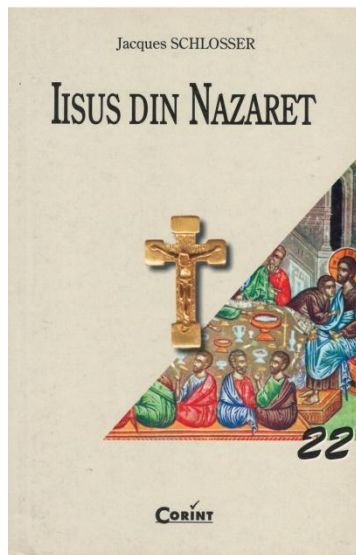
Este interesantă concepția autorului care, pe de-o parte își proclamă adeziunea față de crezul creștin, iar pe de altă parte, vede credința ca un obstacol în calea obiectivității și seriozității studiului pe care îl întreprinde. Rămâne însă de observat, în ce măsură își menține atenția, din punct de vedere metodologic, înspre considerarea credinței care este inclusă în procesul de scriere a cărților.

⁶¹³ *Idem*, p. 21.

⁶¹⁴ *Idem*, p. 22.

Autorul își prezintă propria metodologie, precum și scopul lucrării sale, arătându-se conștient de limitele impuse de natura izvoarelor și de dificultățile inerente cercetării:

„Va fi necesară recitirea surselor disponibile, ca să se extragă din acestea informații solide despre ceea ce a spus și a făcut Isus, despre modul în care a fost receptat și, în cele din urmă, respins, încercând să înțelegem toate aceste lucruri prin situarea lor în contextul epocii sale. Relativa sărăcie a documentelor, obscuritatea textelor, dificultățile ce i se ridică în față când dorește să degajeze elementele cele mai vechi, iată doar câțiva dintre factorii care nu îi permit întotdeauna cercetătorului să ajungă la concluzii ferme. (...) Trebuie asumat și riscul formulării de ipoteze și al recurgerii la imaginație, desigur, cu maxim de sobrietate”⁶¹⁵.



După o prezentare rapidă a istoricului cercetării istoricității lui Isus, Schlosser își structurează opera în patru părți diferite, și un epilog în care tratează tema învierii lui Isus. Dacă în prima parte, autorul se dedică studierii cadrului istoric și geografic, izvoarelor și criteriilor, restul de trei părți sunt dedicate persoanei lui Isus.

În ceea ce privește sursele, autorul este dintre aceia care consideră că „în dezbateri au intrat noi texte, în special *Evanghelia după Toma* și alte opere făcând parte din seria de texte

⁶¹⁵ *Idem*, pp. 22-23.

esențialmente gnostice, descoperite în 1945 la Nag Hammadi”, concordând cu acei cercetători care văd în evangheliile apocrife nu doar „documente foarte utile cunoașterii vechiului creștinism și a impresionantei sale diversități, ci, în primul rând, surse suplimentare, independente de textele canonice, care vin să îmbogățească baza documentară despre Isus”⁶¹⁶. Despre evangheliile apocrife am subliniat deja faptul că există mai mulți autori care nu sunt de acord cu faptul că acestea ne-ar furniza un aport necesar și substanțial cunoașterii lui Isus istoric. Autorul recunoaște totuși acest lucru și este dispus să treacă cu vederea evangheliile care descriu copilăria lui Isus, precum și cele conținând liste de cuvinte ale Nazarineanului cu o puternică conotație gnostică; însă totuși, în prezentarea sa, acesta oferă spațiu unor evanghelii necanonice (Evanghelia secretă a lui Marcu și Evanghelia lui Petru), precum și un subcapitol aparte aceleia a lui Toma. Despre aceasta din urmă, odată lăsate la o parte fragmentele de o clară inspirație gnostică, autorul consideră că „trebuie să ne ferim să tragem concluzii pornind de la *Evanghelia lui Toma* luată în ansamblu, dar să ne străduim să studiem fiecare sentință în parte. Anumite *logia* pot și trebuie să fie luate în considerare, cu titlu individual, ca fiind surse susceptibile să ne ajute la clarificarea propovăduirii lui Isus”⁶¹⁷.

Chiar dacă urmărind criteriile pe care autorul pretinde să își structureze munca de cercetare, acestea îl situează în cel de-al treilea curent de cercetare, este surprinzător faptul că primul criteriu menționat este acela al neasemănării (criteriul dominant în *The Second Quest* care, așa cum am avut ocazia să subliniem, a primit o amplă critică și redimensionare în perioada actuală).

⁶¹⁶ *Idem*, p. 60.

⁶¹⁷ *Idem*, p. 66.

Autorul îl denumește criteriu de „originalitate radicală”, recunoscând totuși că fiind -

„dominant în perioada generației precedente de cercetători, a fost criticat încă de la început, iar această critică s-a întesit în ultima vreme. (...) În pofida acestor imperfecțiuni și a derapajelor potențiale, nu se impune abandonarea criteriului, căci, odată conștientizate neajunsurile sale, acestea pot fi corectate”⁶¹⁸.

Pe lângă acesta, criteriile menționate sunt cel al stânenelii ecleziașice, al atestării multiple, al coerenței și al plauzibilității istorice. În legătură cu corelarea și cu modul lor de utilizare, autorul trage două concluzii.

„Criteriile trebuie să fie combinate și ponderate; trebuie utilizate cu multă suplețe, neuitând că «știința» istorică este, cel puțin în egală măsură, o «artă». Mai direct spus: criteriile ne sunt utile mai degrabă ca să introducem puțină rigoare în demersul exegetic decât pentru a «proba» un aspect sau altul. Demersul pe care îl propun, ale cărui articulații ar fi obositor să le evidențiez în permanență și ale cărui proceduri vor fi deci rareori explicitate în cursul analizării textelor, vizează constituirea unui fel de bază de date care să permită restituirea istoriei⁶¹⁹.

Perspectiva primă în care Schlosser încearcă să restabilească o imagine a lui Isus este, desigur, cea iudaică. Împreună cu criteriile urmate, acest fapt constituie al doilea indiciu clar al apartenenței sale la cea de-a Treia Căutare a lui Isus. „Isus a fost incontestabil iudeu. (...) Cu excepția unor derapaje datorate ideologiei rasiste –și, din păcate, uneori chiar și specialiștii s-au compromis adoptând asemenea poziții-

⁶¹⁸ *Idem*, p. 76.

⁶¹⁹ *Idem*, pp. 82-83.

iudaismul lui Isus nu a fost contestat de exegeza și istoria serioase”⁶²⁰. Rămâne, în schimb, de evaluat, în ce măsură Isus s-a identificat cu ambientul său iudaic și cu concepțiile de care acesta era caracterizat, și cât s-a distanțat totuși de acesta, având trăsături originale. Firește, aceste din urmă informații pot pune în discuție criteriul neasemănării, în vreme ce autorul găsește o interesantă poartă de acces a lui Isus spre universalism, chiar prin ceea ce el face și spune pentru a depăși dimensiunea iudaică. Astfel, autorul consideră că „admiterea iudaismului integral al lui Isus îl inserează într-o tradiție particulară și, simultan, îi limitează întrucâtva semnificația, în timp ce distanțarea de ceea ce constituie identitatea iudaică poate reprezenta o poartă deschisă spre universalism”⁶²¹.

În secțiunea pe care-o dedică în mod direct studierii elementelor activității și predicării lui Isus, autorul încearcă să privească în mod unitar diferitele informații pentru ca, pe baza criteriilor pe care și le propune, să verifice dacă este cu putință construirea unei imagini de ansamblu. Schloser descoperă că există o unitate de fond între cuvintele și acțiunile lui Isus, o coerență interioară la care face referire la finele unui subcapitol:

„În pofida incertitudinilor care persistă, datele culese sunt suficiente spre a afirma convergența dintre propovăduirea și acțiunea lui Isus. Cele propovăduite de el gravitează în jurul Împărăției lui Dumnezeu, prin această temă exprimându-se esența a ceea ce Isus avea de spus despre mântuirea oferită cu bunăvoință de către Dumnezeu, în primul rând săracilor, celor umili și păcătoșilor. Practica lui Isus, așa cum este exprimată de tradiție prin intermediul relatărilor despre minuni, în special despre exorcizări și vindecări, precum și prin notațiile și relatările despre

⁶²⁰ *Idem*, p. 158.

⁶²¹ *Ibidem*.

chemarea la sine a copiilor, desfrânatelor, vameșilor, păcătoșilor, vizează simultan eliberarea personală, reintegrarea socială și accesul la Dumnezeu. Pe scurt, practica și mesajul concordă profund. În consecință, avem serioase temeiuri să-i atribuim lui Isus convingerea că propria acțiune este domeniul în care se exercită activitatea lui Dumnezeu însuși și în care mântuirea promisă capătă deja formă”⁶²².

Așa cum am menționat deja, autorul consacră o parte finală, sub forma unui epilog, chestiunii legate de învierea lui Isus. El recunoaște că evenimentul în sine nu este de competența istoricului, însă nu ezită să evalueze aspectele legate de relevanța găsirii mormântului gol și de plauzibilitatea istorică a aparițiilor Celui înviat. Stilul în care o face este pertinent atât istoricului, cât și omului animat de credință.

„În timp ce, potrivit surselor noastre, învierea însăși «iese în afara istoriei, pentru că se situează la limitele spațiului și timpului nostru», (J. M. Sevrin, „La résurrection de Jésus est-elle un fait historique?”, în C. Focant, J. Schlosser, D. Marguerat, J. M. Sevrin, *Le Jésus de l'histoire (Connaître la Bible 4/5)*, Bruxelles 1997, p. 93). aparițiile și descoperirea mormântului gol ce pot apărea ca fondatoare, nu ne impun să ieșim din cadrul fundamental marcat de spațiu și de timp, fiind accesibile, în principiu, cercetării istorice”⁶²³.

De aceeași pertinență putem considera și concluziile epilogului, în care autorul își exprimă convingerea asupra faptului că, pe plan istoric, în viețile apostolilor, pare să nu existe o ruptură între perioada pre-, respectiv post-pascală, în sensul unei continuități între predicarea lui Isus, mesajul său global și implicațiile unei posibile învieri. De asemenea, Schlosser

⁶²² *Idem*, p. 155.

⁶²³ *Idem*, pp. 290-291.

conchide că, în ciuda faptului că nu sunt explicații pe care istoricul să le aibă disponibile, există o insistență profundă a textelor asupra unui eveniment care s-a întâmplat și care, în limbajul neotestamentar, se numește Înviere.

G. Segalla comentează evaluând ca un minus al acestei opere un presupus scepticism radical. „Mi se pare că prevalează tendința față de un minimalism istoric, justificat doar de *Tendenzkritik*, tot ceea ce provine din partea credinței este suspect din punct de vedere istoric”⁶²⁴. Această concluzie pare puțin hazardată, după parcurgerea operei, tocmai pentru că niciodată Schlosser nu omite în a oferi, la finele fiecărei teme pe care o trasează, câteva concluzii rezumative, în care aprecierile sale sunt departe de a fi minimaliste. Chiar în tratarea chestiunii Învierii, în urma declarațiilor sale inițiale asupra faptului că cercetarea îi va fi însoțită de o punere între paranteze a credinței, surprinde faptul că rezultatele pe care le confirmă nu neagă cu nimic crezul creștin, din contră.

În consecință, nu împărtășim nici restul criticii pe care i-o ridică Segalla, asupra unei presupuse tendințe spre necredință:

„În realitate, autorul exclude credința și, prin aceasta, tinde înspre necredință, însă nu în sensul unui refuz al credinței, ci în sensul unui scepticism radical față de credință. Mă întreb dacă o astfel de poziție respectă natura textelor, care sunt deopotrivă documente istorice și mărturisiri de credință. Cum se pot interpreta, chiar la nivel istoric, fără a ține cont de credință, care este de asemenea un fapt istoric? Se poate face abstracție de judecata de credință care a selecționat întâmplările și le-a povestit astfel? Se poate separa întâmplarea de interpretarea sa?”⁶²⁵

⁶²⁴ G. Segalla, “Per un dialogo col mondo accademico laico. J. Schlosser”, în *Sulle tracce*, cit., p. 311.

⁶²⁵ *Ibidem*.

Menționăm dezacordul nostru în ceea ce privește interpretarea operei lui Schlosser într-un sens minimalist, acuzându-l de necredință și de ignorarea credinței prezente, cel puțin în redactarea însăși a textelor care compun izvoarele noastre, pentru că această evaluare merge împotriva declarațiilor explicite ale autorului. Suntem de acord, în schimb, cu Segalla, atunci când acesta vede posibilitatea unui studiu care să nu facă abstracție de credință, cel puțin de cea intrinsecă surselor.

„Alternativa este aceea de a include credința, nu a noastră, ci a celor care dau mărturie, chiar dacă în mod critic. Nu în mod necesar credința martorilor creează istoria pe care o povestesc. Ei povestesc o istorie întâmplată, însă o povestesc întrucât această istorie era pentru ei de o importanță extraordinară. Scoasă din acest context, existența lui Isus este sărăcită tocmai de acel element care a făcut-o demnă de a fi povestită”⁶²⁶.

Întrucât se adresează universului academic laic, evaluăm opera lui Schlosser considerând că dezideratul propus a fost atins. Stilul sobru și succint, fără excesive interpolări speciale, furnizând, când direct, când aluziv, indicații metodologice și bibliografice serioase, poate facilita dorința oricărui intelectual care vrea să se apropie în mod inteligent și argumentat de istoricitatea lui Isus.

⁶²⁶ *Ibidem*.

IV.3.6. Armand Puig i Tarrech

Una dintre cele două opere din *The Third Quest* care au fost traduse în limba română, cartea *Jesús. Un perfil biogràfic*⁶²⁷ a lui Armand Puig i Tarrech a fost scrisă inițial în limba catalană, pentru ca după un singur an să ajungă la a cincea ediție, cu peste 20.000 de exemplare vândute. Succesul extraordinar al operei denotă deopotrivă două aspecte: cel dintâi, firește, este legat de actualitatea și de interesul pe care îl stârnește tema în sine. Pe de-o altă parte, este hotărâtor modul și stilul în care este scrisă cartea, prezentând un ton abordabil pentru o categorie destul de largă de cititori.



Armand Puig i Tàrrach
(1953 – ...)

„Se poate scrie –se întreabă autorul în introducere- o carte despre cineva care, cât a trăit, n-a fost nici lider politic, nici general victorios, nici gânditor admirat, nici căpetenie religioasă recunoscută în Israel, de propriul său popor? A cărui memorie însă, în pofida tuturor acestor lucruri, după moarte, a dăinuit, s-a amplificat, s-a răspândit atât de mult încât fără el nu se mai poate scrie istoria lumii?”⁶²⁸

Autorul dorește a fi unul dintre continuatorii misiunii „de a schița profilul fondatorului creștinismului” pe care „și-au asumat-o mulți autori”⁶²⁹, iar aici sunt amintiți, începând cu evanghelistul Marcu diferiți alții care, deja din primele veacuri

⁶²⁷ *Jesús. Un perfil biogràfic*, Ed. Proa, Barcelona 2004.

⁶²⁸ A. Puig, *Iisus. Un perfil...*, cit., p. 13.

⁶²⁹ *Ibidem*.

ale creștinismului până în timpuri recente, s-au aplecat asupra figurii istorice a lui Isus din Nazaret. Acesta „a fost o ființă umană care a trăit un crâmpeli din istoria omenirii, de când s-a născut, până când a murit la porțile Ierusalimului, unde a și fost înmormântat lângă dealul Golgotei”⁶³⁰.

Vorbind despre scopul unui asemenea studiu, autorul consideră depășite aspirațiile unei istorii care să vrea să prezinte în mod obiectiv ceea ce a fost, întrucât „știința istorică înaintează ca rezultat al cercului hermeneutic care se formează din ceea ce este obiectiv și din ceea ce este subiectiv, din datele și indiciile lăsate de trecut și capacitatea de a le uni, de a le distinge, de a le evalua și topi într-o explicație logică și rațională. (...) Fără empatie și simpatie, analiza istorică devine rece și, de aceea, mai neclară, în ciuda vălului de aparentă obiectivitate”⁶³¹. Mai departe, în aceeași *Introducere*, Puig delimitează intervalul cronologic de interes al lucrării sale. „Cartea se orientează spre prima parte a evenimentului Isus, în cadrul unei convingeri: necesitatea de a asigura continuitatea între istorie și credință”⁶³².

Segalla subliniază că, în tratarea sa, Puig s-ar baza pe două convingeri de bază. Cea dintâi este legată de faptul indiscutabil că Isus este un personaj istoric. Pentru abordarea acestuia, „este necesară pre-comprehensiunea care implică o «simpatie» pentru personaj. Pre-comprehensiune afectivă și comprehensiune critică merg, așadar, unite. Astfel, se dorește evitarea a două excese: atât fideismul, ce ar dori să demonstreze istoricitatea absolută a tot ceea ce este scris în evanghelii, cât și

⁶³⁰ *Idem*, p. 13-14.

⁶³¹ *Idem*, p. 14.

⁶³² *Ibidem*.

apriori-smul raționalistic, ce neagă în mod sistematic (adică cu prejudecată) istoricitatea evangheliilor”⁶³³.

Cea de-a doua convingere fundamentală pe care Segalla o regăsește în opera lui Puig este aceea asupra faptului că o istorie autentică se bazează pe o viziune eidetică, adică „unitară și holistică a persoanei lui Isus, cu tot ceea ce izvoarele menționează despre el: fapte și cuvinte. De aici derivă că informațiile istorice trebuie interpretate în *contextul lor* și nu extrapolate din acesta”⁶³⁴.

Odată trasat modul în care autorul intenționează să se apropie de tema sa, el definește de asemenea instrumentele și sursele de care dispune. Cu privire la izvoare, el se situează cu claritate între autorii a *The Third Quest* care, spre deosebire de curentele precedente, își arată disponibilitatea de a folosi sursele cu sporită încredere, folosindu-se în mod firesc de anumite criterii.

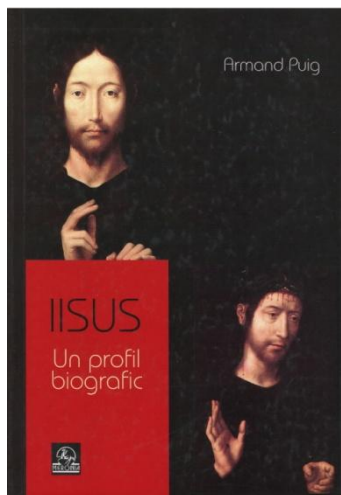
„În cazul lui Isus, izvoarele istorice -împotriva a ceea ce se crede adesea- nu sunt zgârcite. Evangheliile canonice și, într-un mai mic grad, unele texte creștine apocrife, posterioare lor, plus unele izvoare necreștine furnizează un cadru de date amplu cantitativ și apropiat de faptele pe care le narează. (...) Evident, această documentație poartă amprenta credinței primilor ucenici ai lui Isus, a comunităților creștine timpurii care depun mărturie despre moartea și învierea lui, îl mărturisesc ca Mesia al Israelului și Dumnezeu slăvit. Și trebuie să ținem seama de ea, dacă vrem să respectăm specificul celor patru Evanghelii, care rămân fundamentul credinței pentru Biserica tuturor timpurilor și care, ca atare, nu pot fi substituite prin nicio aproximare istorică”⁶³⁵.

⁶³³ G. Segalla, „Un profilo biografico di Gesù in prospettiva ecumenica (A. Puig)”, în *Sulle tracce*, cit., p. 361.

⁶³⁴ *Idem*, pp. 361-362. Sublinierea îi aparține autorului.

⁶³⁵ A. Puig, *Iisus. Un profil...*, cit., p. 14.

Autorul încearcă o abordare a Evangheliilor lipsită de prejudecăți raționaliste, pozitivistice ori apologetice, afirmând că



„elementele «supranaturale» ale textelor, înainte de a fi respinse, trebuie înțelese în interiorul textelor în care se află. Pe de altă parte, a interpreta un text antic nu înseamnă a-l apăra de eventualele «atacuri», ci de a-l înțelege în toate dimensiunile lui, în conformitate cu metodele și sistemele autorilor epocii”⁶³⁶. Tot astfel, Puig i Tarrech ia distanță vizavi de absolutizarea metodei istorico-critice, întrucât consideră că

„o abordare istorică a lui Isus nu poate aspira să realizeze o disecare a tuturor versetelor evanghelice, detașând cu grijă materialele care aparțin istoriei lui Isus de elemente pe care comunitatea creștină le-a depozitat continuu, ca pe un patrimoniu propriu al mărturisirii credinței”⁶³⁷.

Puig i Tarrech își termină *Introducerea* cu o scurtă trecere în revistă a studiilor asupra lui Isus istoric, de la *Prima Căutare*, până la cea de-a *Treia*. Întreg parcursul acestei puneri în temă este evaluat în mod pozitiv de către Segalla: „cadru teoretic și metodologic de referință este suficient de clar pentru a înțelege parcursul ce va urma”⁶³⁸.

Opera exegetului catalan este împărțită în șapte părți. După *Introducere*, prima parte se ocupă de izvoare, împărțindu-le

⁶³⁶ *Idem*, p. 15.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ G. Segalla, „Un profilo biografico...”, cit., p. 362.

în creștine canonice, necanonice și, respectiv, cele necreștine, între care Puig le menționează pe rând pe cele iudaice, apoi romane și, în fine, cele elenistice și islamice. Partea a treia studiază contextul în care a trăit Isus, prezentând scenariul Galileei, a Ierusalimului, caracteristicile religiei iudaice cu toate grupurile componente ale ei, și nu în ultimul rând, mișcările populare și de rezistență.

Cu capitolul al patrulea, autorul începe prezentarea directă a lui Isus, ocupându-se inițial de schițarea cărții de identitate a acestuia: numele, locul și data nașterii, familia, distingând mai apoi între anii copilăriei și anii activității publice. Aceasta din urmă este împărțită în cinci faze diferite. Prima fază se întinde în intervalul dintre sfârșitul anului 27 și mijlocul anului 28 d.Hs, autorul localizând-o în regiunea Iordanului, adică Perea și Iudeea.

„După botez, Ioan devine pentru Isus călăuză, iar acesta își începe ucenicia și colaborarea cu Ioan în activitatea sa baptismală, colaborare care include primirea și pregătirea noilor veniți. Curând însă, unii dintre ucenicii lui Ioan îl recunosc pe Isus ca învățător și devin ucenici ai rabinului din Nazaret. (...)”

Isus botează într-un loc nedeterminat din Iudeea, în valea Iordanului, cu considerabil succes, dar treptat, botezul pocăinței pentru iertarea păcatelor va fi tot mai mult administrat de ucenici. Isus se dedică unei alte activități: predicarea și vindecarea bolnavilor. Anunțarea sosirii iminente a lui Dumnezeu, unul dintre pilonii predicării lui Ioan, devine acum anunțarea prezenței lui eliberatoare și mântuitoare. (...)”

Întemnițarea lui Ioan Botezătorul produce o schimbare de loc (din Iudeea în Galileea) și o schimbare de stil în activitatea lui Isus: rabinul din Nazaret nu va mai fi un sedentar care botează pe cei care vin la el, ci va deveni un itinerant, cineva fără domiciliu fix, care merge dintr-un sat în

altul anunțând că Dumnezeu devine prezent cu întreaga lui putere și milă”⁶³⁹.

Cea de-a doua fază este localizată la Cafarnaum, începând cu mijlocul anului 28, și mergând până la Paștele anului 29 d.Hs.

„În zona din jurul Cafarnaumului își va desfășura activitatea de predicator și de taumaturg: câmpia Genesaret, la vest, satele de la nord de Cafarnaum, precum Corazin și, la est, Betsaida. Unii ucenici ajung până la Tiberiada, noua capitală a lui Antipa, în construcție, dar Isus nu va pune piciorul aici. Mediul activității sale este exclusiv rural. (...)

Foarte curând se cristalizează un element esențial al acestei activități. Isus începuse să predice în Galileea însoțit de câțiva discipoli, foști ucenici ai Botezătorului. Acum, în Galileea, se produce oficializarea unui grup de doisprezece bărbați aleși de Isus ca să împartă viața cu el. (...) Relația lui Isus cu ucenicii săi este concepută într-un mod activ și, la un anumit moment, cei Doisprezece vor primi însărcinarea să străbată, câte doi, unele sate galileene pentru a repeta ceea ce face el: să anunțe prin cuvinte și fapte (vindecări de bolnavi fizic sau psihic) că Dumnezeu, cu Împărăția sa, își vizitează poporul și să cheme la pocăință, înțeleasă ca răspuns la această vizită finală și definitivă. (...)

Punctul culminant al însuflețirii populare a fost atins, probabil, tocmai cu ocazia unei mese, cu cinci mii de participanți. (...) Semnul profetic al prieteniei lui Dumnezeu și al compasiunii lui Isus *manifestat prin înmulțirea pâinilor* s-a transformat, în ochii oamenilor, într-un semnal mesianic interpretat în cheia mesianismului politic. (...) Poate de aceea entuziasmul trezit se va transforma repede în deziluzie, iar azeziunea va deveni respingere, chiar dispreț. (...)

Circumstanțele s-au schimbat rapid. Isus este pus în fața unei duble provocări: îndepărtarea de o mulțime care îl ia

⁶³⁹ A. Puig, *Iisus. Un profil...*, cit., p. 287-289.

drept Mesia venit să redea libertatea Israelului și evitarea pericolului pe care îl reprezintă suveranul Galileei, Irod Antipa”⁶⁴⁰.

În cea de-a treia fază a vieții lui Isus, Puig i Tarrech grupează călătoriile prin Galileea și prin teritoriile vecine, care au loc din jurul Paștilor anului 29 până la Sărbătoarea corturilor a aceluiași an.

„A treia fază a itinerariului lui Isus se caracterizează prin deplasări continue prin Galileea și prin teritoriile vecine din nord și est. Distanțele propuse de aceste deplasări sunt mari, iar timpul în care sunt parcurse este, proporțional scurt (circa trei luni). Isus nu renunță la contactul cu oamenii, cum arată cele două vindecări din afara Galileei (Fenicia și Decapolis) și cele două din Galileea, în zona lacului, unde predicase anterior: a orbului din Betsaida (Mc 8,22-26) și a copilului posedat de un duh necurat, nu departe de muntele pe care se schimbaseră la față (Mc 9,14-29).

Elementele dominante ale acestei faze sunt deplasările constante -deseori incognito- și scenele în care se găsește singur cu ucenicii, instruindu-i. Fariseii apar sporadic în calea lui sau în apropierea ucenicilor. Se pare că Isus vrea să-i evite, și pe ei și pe adepții lui Irod Antipa, ca să-și apere misiunea de obstacole și de amenințări. (...) Activitatea sa se repliază asupra ei înseși”⁶⁴¹.

Cea de-a patra fază este stabilită de către autor în intervalul dintre Sărbătoarea Corturilor a anului 29, până înspre Paștile anului 30, fiind localizată între Perea, Iudeea și Ierusalim.

⁶⁴⁰ *Idem*, pp. 289-292. În italic, o inserare care ne aparține.

⁶⁴¹ *Idem*, p. 296.

„Isus –cu precauții și ezitări- hotărăște așadar să meargă la Ierusalim, «dar nu pe față, ci pe ascuns» (*In 7,10*). Situația sa dificilă, relativ clandestină, continuă. (...)

Sederea în Iudeea și Perea depinde de o afirmație puțin enigmatică pe care Isus ar fi făcut-o cu mai mult timp în urmă, când trebuise să-și intensifice deplasările din cauza intențiilor ucigașe ale lui Antipa: «nu este cu putință să piară prooroc afară din Ierusalim» (*Lc 13,33*). Ultima jumătate de an din viața lui se caracterizează printr-un fel de «pregătire» a finalului. Interesul și obiectivele îi sunt concentrate asupra Ierusalimului. Activitatea sa se orientează tot mai mult spre oraș, pe care-l vizitează de câteva ori⁶⁴².

A cincea și în același timp ultima fază a vieții lui Isus coincide cu zilele petrecute la Ierusalim, în jurul Paștilor anului 30 d.Hs.

„Isus ajunge pentru ultima oară la Ierusalim pe drumul dinspre Ierihon, care trece întâi prin Betania, satul lui Lazăr și al surorilor lui, Marta și Maria, apoi prin Betfage. (...) Potrivit evangheliilor sinoptice, Isus va merge în fiecare zi în templul din Ierusalim să predice, dar seara se va întoarce în Betania. (...) Presiunea autorităților Templului crește și Isus nu consideră sigur să înnopteze la Ierusalim, cu atât mai mult cu cât are prieteni credincioși în Betania. (...)»

Isus își face intrarea în oraș aclamat de ucenicii săi și de un grup de pelerini (unii și localnici) care li se alătură, dar explozia de entuziasm popular se situează în interiorul unor limite precise: dacă garnizoana romană staționată în Turnul Antonia l-ar fi interpretat drept o manifestare cu intenții ostile, cohorta ar fi ieșit din oraș și i-ar fi reprimat dur pe cei care intrau. (...)

Evenimentele se precipită joi, 6 aprilie. (...) După cină, (Isus) iese din Ierusalim și coboară la râul Cedron, la est de

⁶⁴² *Idem*, pp. 296-300.

oraș. Iuda conduce aici escorta înarmată de la Templu și-l dă pe Isus în mâinile dușmanilor săi. (...)

Vineri, 7 aprilie, ajunul Paștilor, de dimineată, guvernatorul roman Pontius Pilatus îi primește pe capii Templului, care-l aduc prizonier pe Isus și-i cer să-l condamne la moarte. Îl acuză că este «regele iudeilor» și, ca atare, vinovat de înaltă trădare față de împărat. (...)

După ce a fost obiectul glumelor crunte ale soldaților, Isus este condus de patru dintre aceștia pe Golgota. (...) Ajunși pe Golgota, un deal stâncos în apropierea zidului Ierusalimului, este răstignit, în ironiile crude ale celor care s-au străduit să-i obțină moartea și (în) compasiunea câtorva femei, ucenice ale lui, care-l privesc mai de departe”⁶⁴³.

Al cincilea capitol studiază mesajul lui Isus. Puig evaluează figura Tatălui care se află pe fundalul multora dintre parabolele sale și, de asemenea, imaginea Împărăției, omniprezentă în predicarea Nazarineanului. Aceasta din urmă este abordată pornind de la semnele ei, întâi miracolele fizice, exorcizările sau minunile cosmice, și în al doilea rând prin optica prieteniei întreținute de către Isus cu cei săraci și păcătoși. Autorul abordează în acest capitol și criteriile de viață care derivă din categoria Împărăției cu intensificarea normelor etice și respectiv relativizarea normelor rituale.

Prin însuși titlul său, capitolul al șaselea denotă orientarea autorului, care nu exclude o poziție de credință: „De la moarte la viață”. În acest context, Puig i Tarrech reparcurge ultimele zile ale lui Isus, oprindu-se inițial asupra atitudinii sale în fața morții și a sensului cu care El poate să o fi întâmpinat, pentru ca mai apoi să urmeze relatările evanghelice ale procesului, patimilor și morții lui Isus. Conform cu orientarea a

⁶⁴³ *Idem*, pp. 300-303.

The Third Quest din care face parte, autorul dedică câteva ample pagini studierii motivului condamnării lui Isus, încercând să propună o viziune realistă, fără accente unilaterale, care să încarce excesiv ori pe autoritatea iudaică, ori pe cea romană. În legătură cu aceste două autorități, Puig este de părere că -

„se produce o sinergie, o acțiune conjugată, a celor doi factori, care l-au dus pe Isus la moarte. Pe de altă parte, dacă nu se păstrează echilibrul între intervenția autorităților romane și a celor iudaice și se privilegiază una dintre părți, apare riscul de a nu face dreptate faptelor istorice. (...) Ar fi inexact să credem că autoritățile iudaice erau doar autorități religioase, fără nicio incidență politică. (...) De aceea, argumentele utilizate de autoritățile iudaice, în cazul lui Isus și în altele, erau de natură politico-religioasă, nu doar religioasă, deși aceasta (...) a fost principala acuzație adusă lui Isus”⁶⁴⁴.

Astfel, autorul examinează rând pe rând posibilele acuzații, acelea din partea autorităților evreiești de pretenție mesianică și profetism fals, de blasfemie și abolire a instituțiilor iudaice și, respectiv, de lezmajestate, din partea acelor romane. De asemenea, Puig nu omite să studieze rolul mulțimilor față de Isus, în plinitatea de voci vizavi de persoana sa, mergând de la osanale, până la a-i cere moartea, intervenind în favoarea răufăcătorului Baraba.

După parcurgerea tuturor etapelor procesului, a condamnării, a răstignirii și a înmormântării, autorul inserează în același capitol o parte finală pe care o dedică învierii. Spre deosebire de mulți alți autori care restrâng învierea la un simplu appendice ori mențiune, cu motivația că aceasta iese din cadrul

⁶⁴⁴ *Idem*, pp. 484-485.

temporar studiabil istoric, Puig i Tarrech își motivează opțiunea sa:

„S-ar părea că învierea e o pură problemă de credință și că, astfel, nu-și are locul într-o carte ca aceasta, care nu presupune, în mod necesar, o convingere religioasă la cititori. Totuși, dacă am opta să nu abordăm tema sau să o limităm doar la un epilog, nu am face dreptate personajului căruia îi este dedicată această carte și am pune în paranteză o parte dintre izvoarele istorice care vorbesc despre viața sa. (...)”

Cu alte cuvinte, trebuie măsurat impactul istoric al unui fapt care nu se poate verifica, dar care constituie afirmația cea mai singulară despre personajul care ne preocupă⁶⁴⁵.

În acest subcapitol, autorul abordează tema mormântului gol și a necesității interpretării acestui fapt, a aparițiilor și a relațiilor pe care Isus le instaurează cu comunitatea după evenimentul Învierii.

Ultimul capitol, cel mai scurt, grupează sub titlul unui *Epilog* câteva considerații ale autorului asupra persoanei lui Isus, asupra misiunii sale și a destinului său paradoxal. Așa cum afirmă Segalla, în această încheiere, autorul „exaltă cu entuziasm importanța decisivă a istoriei lui Isus și a Învierii sale pentru istoria umanității”⁶⁴⁶.

„Privind acum, la finalul acestei cărți, ansamblul vieții lui Isus, moartea lui pe cruce apare ca principala dificultate, ca elementul cel mai greu de înțeles. Nu este ea, în ultimă instanță, o agresiune nejustificată și nedreaptă? Trebuia să treacă răscumpărarea, mântuirea umanității prin moartea trimisului lui Dumnezeu? (...) Răspunsul la aceste întrebări nu se află în afara durerii lumii, a bărbaților și a femeilor care

⁶⁴⁵ *Idem*, p. 581.

⁶⁴⁶ G. Segalla, „Un profilo biografico...”, cit., p. 371.

trăiesc în ea, în afara suferințelor atâtor nevinovați cu care s-a identificat Isus și a căror viață a împărtășit-o. (...)

Pentru Isus, realitatea nu este niciodată un mănunchi de proiecte eșuate sau abandonate la jumătate de drum, nici un mediu în care trebuie să domine neîncrederea și autoapărarea. Pentru el, lumea este un spațiu complex, ostil uneori, în care violența poate fi învinsă prin compasiune. (...) Trecerea lui Isus prin istoria omenirii reprezintă o schimbare radicală, o autentică revoluție a certitudinilor și atitudinilor interioare. (...)

Ceea ce face cu totul singulară viața lui Isus este că istoria lui, deși coincide cu istoria umană, o transcende. (...) Isus nu doar a trecut personal de la moarte la viață, ci atrage spre viață orice urmă de moarte, de durere, de suferință”⁶⁴⁷.

Principalul punct slab pe care Segalla îl individualizează în opera lui Puig i Tarrech este dat de „inclusiunea materialului sinoptic în cadrul cronologic al celei de-a patra evanghelii, presupunând, fără a o demonstra, că acestea nu-l exclud”⁶⁴⁸. Este interesantă perspectiva ecumenică a operei sale, care îl face să adopte anumite motive prezente în tradițiile răsăritene (precum aceea, menționată doar în anumite scrieri apocrife, asupra logodnei Mariei cu văduvul Iosif, ce are câțiva copii dintr-o căsătorie precedentă). Dacă Puig este convins de faptul că o operă serioasă, care să țină seama în mod riguros de metoda istorică, poate să furnizeze o platformă de bază, de comun acceptată, pentru felurite confesiuni creștine, Segalla este totuși de părere că „ar fi fost oportun de făcut o distincție între credința și teologia prezente în evanghelii și în întregul Nou Testament, de care nu se poate face abstracție atunci când se povestește despre Isus, și teologia posterioară a diferitelor confesiuni

⁶⁴⁷ A. Puig, *Iisus. Un profil...*, cit., p. 603-606.

⁶⁴⁸ G. Segalla, „Un profilo biografico”, cit., p. 372.

creștine, față de care e necesar de luat distanță”⁶⁴⁹. Biblistul italian susține că această lipsă de claritate influențează tocmai asupra profilului istoric ce rezultă, autorul catalan acceptând fără argumentări tradiția ortodoxă a fraților lui Isus ca pe o parte a tradiției istorice. În plus, așa cum socotește Segalla, întreaga abordare care se vrea a fi una caracterizată de sensibilitate ecumenică, se apropie mai mult de tradiția ortodoxă decât de cea protestantă.

Există însă multe merite ce pot fi recunoscute acestei opere. Autorul pare să evite cu grijă poziții extremiste (fideism ori scepticism) și tratează personajul Isus, așa cum am mai subliniat, cu un stil narativ abordabil pentru o pătură destul de amplă de cititori. „Scopul pe care profesorul din Barcelona și l-a propus, de a prezenta un profil biografic al lui Isus argumentat critic (și) cu o orientare pozitivă, adresat unui public mediu-înalt, însă nespecialist, credincios ori necredincios, socotesc că a fost atins. Aspectele pozitive sunt superioare limitelor, pe care desigur că critica le va găsi”⁶⁵⁰.

Modul în care autorul scrie profilul biografic al lui Isus pornește de la perspectiva credinței, pe care o asumă nu neapărat într-un mod dogmatic, cât mai degrabă problematizând, ridicând întrebări și încercând să schițeze răspunsuri. Rezultă astfel o operă prețioasă, atât pentru conținutul său, cât și pentru modul sintetic și abordabil al său, o voce demnă de a fi luată în seamă în arhipelagul cercetărilor actuale asupra istoricității lui Isus.

⁶⁴⁹ *Idem*, pp. 359-360.

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 373.

IV.3.7. Organizația *Jesus Seminar*

Unul dintre fenomenele actuale ale cercetării lui Isus istoric, poate adesea cel mai cunoscut și mai popular, este acela al mișcării apărute în Statele Unite, sub numele de *Jesus Seminar*. Așa cum am mai menționat, fondatorul acesteia este R. W. Funk, care în anul 1985 a întrunit aproape optzeci de cercetători pentru a lucra în mod liber la cercetarea datelor istorice despre Isus. Este foarte interesant cum anume membrii acestei mișcări au perceput situația studiilor istoricității lui Isus și, îndeosebi, modul în care au intenționat să furnizeze un răspuns problemelor inerente cercetărilor. Ne vom folosi pentru o privire „de din interior” de una dintre operele lui Stephen Patterson, membru activ al acestei mișcări.

Patterson vorbește despre o stare și o senzație de ghetou care era resimțită în sânul comunităților creștine, în jurul anilor '60-'70 ai secolului trecut, perioadă ce coincidea cu anemiarea rezultatelor și a metodologiei practicate de către *The New Quest*.

„Teologii de profesie posedau câteva noțiuni pe care nu reușeau să le folosească. Știau că evangheliile nu erau cărți de istorie și că extragerea unor elemente istorice ar fi fost o muncă prea complexă și dificilă pentru a fi de folos bisericilor.



*Una dintre sesiunile de lucrări
ale Organizației „Jesus Seminar”*

(...) A înfrunța această chestiune în anii '60-'70 prezenta riscuri și dificultăți. Era epoca în care denominațiunile protestante istorice începeau să piardă un mare număr de membri. Agitația culturală din acea perioadă a pus în dubiu viața instituțională

modernă în general, iar ca instituție, biserica a suferit o criză de încredere, precum și celelalte coloane ale societății. În Biserică a început să se afirme din nou conservatorismul ce se impunea aceloră ce rămâneau, în speranța inversării mișcării de abandon, cu o demonstrație îndrăzneță a încrederii în trecut”⁶⁵¹.

Firește că prin cuvântul „Biserică” nu se face referință la confesiunea catolică. Ca și cum *The Second Quest* nu ar fi existat, autorul întrevide o societate creștină care stă să se uzurpe în fundamentele credinței sale, oprită parcă undeva la începutul sec. al XX-lea, în momentul în care opera lui Schweitzer împrăstia scepticismul vizavi de posibilitatea conturării unui Isus credibil, care să fie deopotrivă fidel credinței creștine profesată de secole și fidel rezultatelor studierii izvoarelor. Patterson prezintă în continuare starea de spirit resimțită în rândul teologilor. Continuă să ne stârnească mirare senzația că un întreg univers american părea să ignore anumiți pași pe care teologia europeană îi parcursese deja.

„Pentru teologi nu venise momentul de a vorbi cu franchețe despre natura textelor biblice. Exista, din fericire, o scurtătură. Teologia narativă furniza un discurs profesional ușor răstălmăcit, în care se putea vorbi despre narațiuni biblice cu subînțelesul tacit că era vorba despre istorii și nu despre istorie, însă fără a ridica niciodată tulburătoarea chestiune a istoricității. Era la modă lăsarea la o parte a problemei istoriei ca fiind irelevantă și marginală. A rezultat în consecință lărgirea prăpastiei dintre laicii creștini și teologii de profesie. Marea majoritate a laicilor continua să se gândească că biserica considera că evangheliile erau istorice: consolare pentru creștinii conservatori, însă scandal pentru persoanele mai progresiste și cu spirit critic, ce uneori au

⁶⁵¹ St. Patterson, *Il Dio di Gesù Cristo. Il Gesù storico e la ricerca del significato*, Claudiana, Torino 2005, pp. 58-59.

abandonat consternate biserica ori s-au limitat să-și suporte propria frustrare față de o instituție incapabilă (pe lângă multe altele) să înfrunte cu onestitate probleme dificile”⁶⁵².

În timp ce comunitățile creștine au trăit o astfel de stare de sciziune interioară, apariția mișcării *Jesus Seminar* este prezentată asemenea unei soluții salvatoare, singura ce a croit o cale de ieșire din acest impas instituțional. Împreună cu relatarea începutului mișcării, Patterson ne furnizează câteva informații despre fondator.

„Aceasta era situația atunci când Robert W. Funk a anunțat reluarea cercetărilor prin fondarea a *Jesus Seminar* în 1985. Funk ajunsese la sfârșitul unei vieți profesionale lungi și productive în domeniul diferitor instituții (școli superioare, seminarii, universități), în care predase ascultătorilor metodele studiilor critice ale Bibliei, iar aceasta cu unicul rezultat de a descoperi că eforturile sale personale și acelea ale unei armate de specialiști care lucra pe aceleași baze, nu reușeau să schimbe nimic. Singura voce ce se auzea în public pe chestiuni ce priveau Biblia sau credința religioasă în general, era aceea conservatoare a creștinilor de dreapta, reprezentată de predicatorii populari și de evanghelizatorii de la televiziune. (...) Funk s-a suit pe baricadă reunind în jur de o sută de cercetători ai Bibliei interesați să ducă înainte chestiunea lui Isus istoric. Aceștia proveneau din diferite ambiente, catolici și protestanți de felurite denominațiuni, profesori prin seminarii, institute superioare ori universități private și publice”⁶⁵³.

Intenția acestei convocări era aceea de a relua în considerare posibilitatea unui studiu liber asupra lui Isus, însă nu doar atât, întrucât dorința mai mult sau mai puțin declarată

⁶⁵² *Idem*, p. 59.

⁶⁵³ *Idem*, pp. 59-60.

mergea în direcția cuceririi opiniei publice și a implicării mass-media în divulgarea activității mișcării.

„Ideea lui Funk consta în a înfrunta o chestiune fundamentală, precum aceea a lui Isus istoric, într-un forum voit deschis, pentru a informa un public cât mai vast despre procedurile științei biblice. A invitat presa. A inventat un sistem foarte publicizat (votarea asupra cuvintelor lui Isus, folosind cartonașe de diferite culori) ușor de înțeles și ușor de făcut public. Chestiunea a funcționat. Destul de repede, tema lui Isus istoric a revenit la ordinea zilei pentru toți”⁶⁵⁴.

Există în această relatare un ton eclatant, probabil același care a însoțit toate demersurile mișcării *Jesus Seminar*. Această dorință de dezinvoltură și de căutare a aderenței la public se reflectă și în modul „științific” de stabilire a rezultatelor prin votare, procedeu la care a făcut referință și Patterson. Dacă *Jesus Seminar* își propune în mod cincinal un plan de chestiuni care trebuie dezbătute, preocuparea de bază s-a axat în jurul stabilirii cuvintelor lui Isus menționate în izvoare, selectându-le pe cele care posedă credibilitate istorică, de cele care nu o posedă. Se urmărește așadar „discutarea și votarea autenticității tuturor expresiilor atribuite lui Isus (...) colorând în mod diferit cuvintele de la roșu la roz, la gri și la negru, pentru a indica astfel gradul succesiv de probabilitate de la maximum la minimum”⁶⁵⁵. Giuseppe Barbaglio ne furnizează mai multe amănunte în legătură cu votările și cu semnificația culorilor.

„Participanții au votat în mod democratic asupra valorii istorice a cuvintelor evanghelice examinate individual, luând decizii prin majoritate de voturi și urmând o linie de evaluare constând în patru grade de analiză, evidențiate cu culorile roșu (autentic: doar 18% din expresiile din evangheliile

⁶⁵⁴ *Idem*, p. 60.

⁶⁵⁵ G. Segalla, „La verità storica...”, cit., p. 172.

și 26 de parabole în variantă cenzurată), roz (probabil că Isus a spus ceva de acest gen), gri (Isus nu a spus aceasta, însă ideile exprimate nu sunt departe de ale lui), negru (ceea ce aparține întru totul tradiției proto-creștine)”⁶⁵⁶.

Așa cum afirmă D. Marguerat, acest procedeu nu a trecut pe neobservate în lumea academică. „S-a ironizat destul de mult asupra procedurii adoptate (opinia adevărată este stabilită prin majoritatea de voturi), asupra compoziției grupului (membri cooptați) și asupra naivității acțiunii (a oferi publicului un «mic Isus» de buzunar”⁶⁵⁷.

În ciuda auto-publicității făcute și a pretenției de a aborda cu libertate și dezinvoltură absolută chestiunea lui Isus, mișcarea a avut oricum premisele și prejudecățile ei constante. Critica recentă consideră că „întreaga orientare tinde înspre o viziune puțin fundamentalistă și sceptică față de semnificația lui Isus, văzut ca un țăran înțelept cu totul «secularizat», întrucât îi este eliminată cu totul dimensiunea escatologică”⁶⁵⁸. Acesta este unul dintre aspectele de bază ce caracterizează orientările participanților la *Jesus Seminar*, mai exact negarea oricărei perspective escatologice în cuvintele și în faptele lui Isus. Segalla comentează acest tip de concluzii exprimându-și perplexitatea, întrucât în operele acestor autori nu există în general „nicio tensiune către viitor, nicio relație cu istoria mântuirii și cu așteptările Israelului, o indiferență totală față de Torah”⁶⁵⁹. Biblistul italian afirmă că această reducere a tensiunii escatologice prezentă în abordarea izvoarelor evanghelice are loc

⁶⁵⁶ G. Barbaglio, *Gesù ebreo...*, cit., p. 33.

⁶⁵⁷ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus”, cit., p. 401.

⁶⁵⁸ S. Pie Ninot, *La teologia fondamentale*, cit., p. 334.

⁶⁵⁹ G. Segalla, „L'autocomprensione di Gesù...”, cit., p. 104.

în favoarea sublinierii laturii sociale a activității și perspectivelor lui Isus. Astfel, membrii mișcării, îndeosebi J. D. Crossan, -

„interpretează activitatea lui Isus ca un răspuns la situația socială a ambientului palestinian de la țară. Utilizând criteriul fundamental și radical al atestării multiple (...) concluzionează că *împărăția lui Isus nu trebuie înțeleasă în sens apocaliptic, ci în sens etico-sapientțial*: predicarea și actualizarea Împărăției conține un mesaj de comuniune directă cu Dumnezeu fără mijlocitori umani (*brokerless*), de fraternitate, de egalitate materială și spirituală, exprimată în formă simbolică prin vindecări (fără a cere nimic) și prin comuniunea la masă”⁶⁶⁰.

Printre celelalte premise ale mișcării, se regăsește disponibilitatea de a include printre izvoare, câteva din scrierile apocrife pe poziție de egalitate cu cele canonice. Încercăm să dăm glas, din nou, unei voci din interiorul *Jesus Seminar*.

„Pe lângă aceste izvoare (canonice -nota noastră) se mai adaugă un altul, înspre care cercetătorii se îndreaptă tot mai des în studiile lor asupra lui Isus istoric: evanghelia lui Toma. Această evanghelie era amplu cunoscută în Antichitate, și cu toate acestea -îndeosebi datorită conținutului său (pe care multe autorități ecleziastice îl considerau eretic) - a ieșit din uz și a dispărut la începutul Evului Mediu. A reapărut în cadrul unei descoperiri spectaculoase (...) în biblioteca de la Nag Hammadi. (...)

Deja de la descoperirea sa din 1945, evanghelia după Toma a devenit tot mai importantă datorită conținutului său remarcabil. Din cele 114 cuvinte, aproape jumătate își găsesc paralele în evangheliile sinoptice; prin urmare a fost denumită «a patra evanghelie sinoptică». (...)

Rămâne faptul că, în ciuda unor diferențe, (evanghelia după) Toma conține multe paralele cu tradiția sinoptică, ce o

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

fac să fie nu mai puțin importantă decât celelalte sinoptice, pentru ceea ce privește scopul nostru”⁶⁶¹.

Nu este greu de întrezărit emfaza pe care autorul o dă, atât desconsiderării de care evanghelia după Toma a beneficiat în rândul autorităților ecleziastice, ajungând să fie reabilitată prin *Jesus Seminar*, cât și presupusa valoare documentară („conținut remarcabil”!) cu care această scriere este evaluată. Mai mult, Patterson afirmă că valoarea ei stă atât în punctele comune cu evangheliile sinoptice, cât și în ceea ce aceasta aduce inedit:

„Unul din elementele care fac astfel încât (evanghelia după) Toma să fie atât de interesantă pentru istoric este independența ei evidentă față de sinoptici și de izvoarele lor. Aceasta înseamnă că (evanghelia după) Toma ne furnizează o mărturie mai mult sau mai puțin autonomă față de cuvintele lui Isus care se găsesc în Q, în Marcu, în Matei sau în Luca, precum de asemenea, față de unele din acele tradiții care odinioară se credea că aparțineau exclusiv lui Matei ori Luca. Uneori, Toma ne prezintă un cuvânt deja cunoscut prin intermediul sinopticilor, însă într-o formă mai originală. Toate aceste izvoare sunt utile pentru o discuție asupra lui Isus istoric, însă doar cu ajutorul unui studiu critic”⁶⁶².

Patterson desemnează „studiul critic” ca un criteriu pentru folosirea acestor izvoare paralele, însă am observat deja optica de simpatie absolută cu care pornește receptarea apocrifelor, precum și caracterul științific al metodei bazate pe voturi prin cartonașe colorate. Oricum, critica textuală a găsit anumite straturi cu adevărat arhaice în această scriere. „Chiar dacă redactarea ei este fixată în general în jurul anului 150, acești

⁶⁶¹ St. Patterson, *Il Dio di Gesù Cristo. Il Gesù storico e la ricerca del significato*, Claudiana, Torino 2005, 36-37.

⁶⁶² *Idem*, 38.

exegeți estimează -nu fără motive- că aceasta păstrează straturi mai vechi. O stratificare literară a acestei scrieri ne conduce să distingem mai multe straturi, dintre care cel mai vechi ar data din timpul primei generații creștine (30-60), contemporan apostolului Pavel”⁶⁶³.

Am avut posibilitatea de a evalua în subcapitolele precedente pozițiile altor exegeți, care nu fac parte din *Jesus Seminar* și care sunt mai rezervați în a accepta aportul unor evanghelii apocrife. Ei consideră că acestea nu pot adăuga multe informații plauzibile din punct de vedere istoric acelora pe care le avem deja din sursele canonice. În ceea ce privește concepția exegeților din *Jesus Seminar*, putem face abstracție pentru moment de rezultatele rezervate ale tuturor celorlalți. Când însă, în numele informațiilor din pseudo-evanghelia lui Toma se respinge aproape în totalitate evanghelia după Marcu, acesta este deja semnul unei evaluări deloc echilibrate. Același lucru îl subliniază D. Marguerat, atunci când afirmă „în legătură cu lucrările de la *Jesus Seminar* că se poate spune că ei dau prea puțin impresia unui cerc hermeneutic: se obține permanent portretul rezultat din sursele care sunt privilegiate”⁶⁶⁴.

În cadrul sesiunilor mișcării americane, s-a hotărât prin majoritate de voturi că -din întreaga scriere a lui Marcu- era istorică doar o singură afirmație - „Dați Cezarului ceea ce e al Cezarului” (Mc 12,17), iar acest lucru s-a întâmplat în conexiune cu o oarecare perspectivă impusă de către apocriful lui Toma. Astfel, -

„realizăm greutatea enormă, greutatea excesivă care dintr-o dată se conferă unei scrieri, evanghelia după Toma care, pe motiv că nu se scaldă în aceleași ape ca evanghelia

⁶⁶³ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus”, cit., p. 402.

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 403.

după Marcu, pare să invalideze toate versetele, cu excepția unuia, din această evanghelie. (...) Dintr-o dată, absența aproape totală a controverselor cu factorii iudaici, dispariția miracolelor, ștergerea evocării Împărăției, a Pătimirii ce urmează, pe scurt tot ceea ce constituie viața cotidiană din evanghelia lui Marcu este mușamalizat, în timp ce în revanșă, aforismul sapiențial și formula enigmatică dez-escatologizată ocupă avanscena, din moment ce compun meniul evangheliei gnostice a lui Toma”⁶⁶⁵.

Marguerat subliniază, de asemenea, modul neștiințific în care *Jesus Seminar* ignoră rezultatele studiilor precedente din cadrul a *The Second Quest*, având în vedere că cercetătorii acelei perioade evaluaseră tocmai evanghelia după Marcu ca fiind cea mai demnă de încredere istorică. Autorul francez denumeste acum cu vădită ironie luarea de poziție a membrilor mișcării americane „revoluție copernicană”.

Pe lângă această lărgire îndoielnică a izvoarelor de informație asupra lui Isus, mișcarea „își duce în urmă problema mare a unei pre-comprehensiuni filosofice, care constă în a crede că nu e posibilă o „intervenție” a lui Dumnezeu în istorie și, prin urmare, nu se dă posibilitatea discernământului din punct de vedere critic și istoric a unor evenimente demne de încredere, care să poată să fie «deschise» în fața unor astfel de intervenții”⁶⁶⁶.

Revenind la climatul inițial de închidere și de teamă, în care membrii mișcării *Jesus Seminar* s-au perceput ca fiind aducători ai libertății de exprimare și ai adevărului asupra lui Isus, ne întrebăm care a fost reacția, cel puțin inițială, a ambientului general.

⁶⁶⁵ *Idem*, pp. 402-403.

⁶⁶⁶ S. Pie Ninot, *La teologia fondamentale*, cit., p. 334.

„Bisericile au fost prinse pe picior greșit, (fiind) precaute în a face publice criticile fundamentale ale marii părți a teologiei dominante și, în același timp, incapabile să respingă ceea ce fusese învățat ca fiind firesc în majoritatea seminarilor. Teologii care se angajaseră în mușamalizarea istoriei în favoarea unei concepții narative, au lichidat noua discuție asupra lui Isus, precum și pe susținătorii ei ca fiind nesemnificativi și irelevanți. Însă cu apariția lui Isus pe coperta revistei «Time», protestul a sunat fals: Isus istoric revenea la a fi un argument important”⁶⁶⁷.

Nu am specificat încă cine sunt membrii mișcării. La aceste sesiuni s-a participat prin convocare personală, ceea ce constituia deja o modalitate de pilotare a ideilor, a reacțiilor și a mersului general al discuțiilor. Continuând să ascultăm vocea de „din interior” a lui Patterson, putem să observăm modul în care se privește ca ceva firesc faptul că, între experții invitați să opineze cu privire la adevărul evangheliilor și la figura istorică a lui Isus, există chiar persoane care nu au o pregătire de specialitate, ci doar un oarecare fond de trăire și de interes religios.

„În cazul a *Jesus Seminar*, participanții posedau pur și simplu un fond religios și angajamente probabil foarte diferite pentru a putea oferi oarecum o interpretare teologic coerentă a muncii lor. Alți cercetători care lucrau în mod profesional în domeniul științei biblice, învățaseră deja de ceva vreme că faptul de a manifesta orice program teologic în raport cu angajamentul lor de istorici ar fi compromis, fără îndoială, credibilitatea lor academică”⁶⁶⁸.

Nu este greu de remarcat concepția pe baza căreia se oferă teologiei un loc de „Cenușăreasă” în mijlocul unor

⁶⁶⁷ St. Patterson, *Il Dio di Gesù...*, cit., p. 60.

⁶⁶⁸ *Idem*, p. 61.

dezbaterei care, de regulă, marchează domeniul propriu de interes al teologiei. Cel puțin acest fapt verifică apartenența a *Jesus Seminar* la stadiul contemporan de studii asupra lui Isus istoric – *Third Quest*, chiar dacă felurite alte conotații îl vor indica a fi contradictoriu și defazat față de studiile actuale.

În ciuda faptului că, așa cum am observat, componența mișcării nu este alcătuită neapărat din specialiști, au existat totuși câteva nume care s-au distins prin operele lor publicate. După ce l-am menționat pe fondatorul R. W. Funk⁶⁶⁹, care a îngrijit una dintre cărțile de căpătâi ce au divulgat concluziile cercetărilor avute – *The Five Gospels*⁶⁷⁰, îi amintim printre membri pe John D. Crossan, cel mai popular datorită operelor sale, pe Marcus J. Borg⁶⁷¹, preocupat îndeosebi de sublinierea legăturilor dintre Isus și concepțiile religioase ale vremii sale, pe J. S. Kolppenberg și pe H. Koester. Ne vom opri pentru a analiza mai

⁶⁶⁹ Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, HarperCollins, San Francisco 1998; Robert W. Funk, Roy Hoover and the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, New York 1993; Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar*, Polebridge Press, Santa Rosa 1999; Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Once and Future Jesus (Lectures from the 1999 Once & Future Jesus Conference)*, Polebridge Press, Santa Rosa 2000; Robert W. Funk and the Jesus Seminar, *The Once and Future Faith (Lectures from the 2001 Once & Future Faith Conference)*, Polebridge Press, Santa Rosa 2001; Robert W. Funk, Mahlon H. Smith, *The Gospel of Mark: Red Letter Edition*, Polebridge Press, Sonoma 1991; Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott & James R. Butts, *The Parables of Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, Polebridge Press, Sonoma 1988.

⁶⁷⁰ R. W. Funk, R. Hoover (îngrijit de), *The Five Gospels*, Macmillan, New-York 1993.

⁶⁷¹ Marcus J. Borg, *Jesus. A New Vision: Spirit, Culture and life of Discipleship*, London 1993; *Meeting Jesus Again for the First Time*, HarperCollins, San Francisco 1994; *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge 1994.

îndeaproape una dintre operele principale ale reprezentantului celui mai cunoscut, J. D. Crossan.

IV.3.7.1. John Dominic Crossan

Sub motoul „Jos cu tirania lui Isus sinoptic!”, Crossan publică în anul 1991 opera *Isus istoric: Viața unui Țăran Mediterranean Iudeu*⁶⁷², carte ce a devenit imediat un best-seller în Statele Unite. A fost urmată de o altă carte cu un titlu captivant, - *Isus esențial. Ceea ce Isus a învățat cu adevărat*⁶⁷³, prin care Crossan a încercat să-și exprime intuițiile într-un limbaj încă și mai accesibil publicului larg, lucrare ce a beneficiat la rândul ei de o primire entuziastă. A scris, de asemenea, felurite alte opere⁶⁷⁴.

⁶⁷² J. D. Crossan, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, T&T, Edimburgh 1991.

⁶⁷³ ID., *The Essential Jesus: What Jesus Really Taught*, San Francisco: Harper SF, 1995.

⁶⁷⁴ ID., *A Long Way from Tipperary: A Memoir*, Harper SF, San Francisco 2000; ID., *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Harper SF, San Francisco 1998; ID., *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, Polebridge Press, Santa Rosa 1988; ID., *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Polebridge Press, Sonoma 1988; ID., *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Polebridge Press, Sonoma 1992; ID., *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now*, HarperCollins, New York 2007; ID., *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1983; ID., *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Polebridge Press, Sonoma 1992; ID., *Jesus. A Revolutionary Biography*, Harper SF, San Francisco 1994; ID., *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper SF, San Francisco 1995. Volume în colaborare: J. D. Crossan, Marcus J. Borg, *The Last Week: What the Gospels Really Teach about Jesus' Final Days in Jerusalem*, HarperCollins, New York 2006; J. D. Crossan, Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stone, Behind the Text*, Harper SF, San Francisco 2001; J. D. Crossan, Luke Timothy Johnson, Werner Kelber, *The Jesus Controversy: Perspectives in Conflict* (Rockwell Lecture Series, Valley Forge PA), Trinity Press International, Harrisburg 1999.

Pe lângă izvoarele canonice, multe texte care stau la baza studiilor acestui autor sunt apocrife.

„Contribuția apocrifelor este considerabilă, întrucât printre cele treisprezece izvoare datate între 30 și 60 (cele mai vechi și mai demne de încredere), Crossan clasează o parte din evanghelia lui Toma și din evanghelia lui Petru, papirusul Egerton, evanghelia Evreilor și izvorul de *logia* (Q). (...) Urmează o a doua serie de documente datate între anii 60-80, între care, pe lângă evanghelia lui Marcu, se găsesc evanghelia



John Dominic Crossan
(1934 - ...)

Egiptenilor (cunoscută în virtutea a șase citări patristice) și evanghelia secretă a lui Marcu (un text a cărui redactare din partea gnosticilor carpocrațieni este atestată de către Clement Alexandrinul în jurul anului 200)”⁶⁷⁵.

Fizionomia lui Isus care se desprinde din tratarea lui Crossan este aceea a unui iudeu cinic, care încearcă să pună bazele unei societăți egalitare în care să nu existe intermediari, un revoluționar social ce afirmă că fiecare om poate să întrețină un contact direct cu Dumnezeu, semănând izbitor cu modelul unui *hippie* american. Pentru a scoate în relief un astfel de Isus, autorul mănuieste sursele, alegând în mod deliberat anumite aspecte.

„Selectia de surse a lui Crossan, îl face să privilegieze un stoc de expresii sapiențiale, de aforisme provocatoare, de zicale cu sens dublu care, luate împreună, îl apropie pe Isus

⁶⁷⁵ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus”, cit., pp. 403-404.

de filosofi cinico-stoici al căror nomadism în cadrul societății greco-romane a primului secol este bine-cunoscut”⁶⁷⁶.

Faptul că autorul însuși caută acest tip de imagine este mărturisit spre finalul volumului. Astfel, cinicii cu care Isus era asemuit „erau niște *hippies* într-o lume de *huppies* imperiali. Spre deosebire de Ioan Botezătorul și discipolii săi, Isus și apostolii corespund foarte bine celui ambient”⁶⁷⁷. Având însă în vedere faptul că cinicii greco-romani trăiau în orașe și nu aveau trăsături rurale, Crossan își corectează imediat afirmația, menționând că totuși, „nici Isus, nici apostolii săi nu corespund pe deplin acestui ambient”⁶⁷⁸.

Activitatea lui Isus este încadrată în mod decisiv în ambientul iudaic. Autorul nu pare să atribuie o valoare prea mare grupului celor doisprezece apostoli, iar în considerarea unor aspecte ale vieții lui Isus, Crossan se lansează chiar în anumite interpretări destul de hazardate. Redăm sinteza pe care D. Marguerat o face asupra caracteristicilor lui Isus în viziunea autorului nord-american.

„Crossan a construit imaginea unui Isus țăran galileean, animat de invective ale rebeliunii săracilor împotriva elenizării Palestinei. El laudă un egalitarism radical, ostil oricărei ierarhizări sociale. Se bucură de compania oricui. Mănâncă împreună cu toată lumea, practică o «ședere la masă deschisă tuturor», care provoacă scandal. Activitatea sa terapeutică este asociată magiei, pentru că acesta acționează într-un registru paralel tratării oficiale religioase a bolilor. Exorcismele sale se explică prin ivirea frecventă a unor fenomene demoniace în societățile supuse

⁶⁷⁶ *Idem*, p. 404.

⁶⁷⁷ J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, cit., p. 421.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

unor ocupații coloniale. Nomadismul lui Isus l-a condus să întâlnească pe oricine, însă fără nicio intenție de a construi un grup de discipoli (un caz tipic: Zaheu, care îl primește în calitate de gazdă, nu de discipol). A murit abandonat; unii care au crezut, i-au interpretat mai apoi moartea în funcție de anumite categorii profetice, care au dat mai apoi naștere povestirilor despre Patimă și despre Paști⁶⁷⁹.

Astfel, singurul motiv al morții lui Isus ar fi fost amenințarea pe care poziția sa o reprezenta în fața monopolului sacerdotal al vremii, în timp ce autorul consideră consemnările asupra morții sale doar niște dezvoltări teologice și nu istorice, provenind dinspre Vechiul Testament.

În articolul său despre *Narațiunea necesară pentru o adevărată istorie a lui Isus. Aportul celei de-a „Treia Căutări”*, G. Segalla face o analiză critică a acestei opere a lui Crossan. Vom încerca să urmărim ideile sale, prezentându-le succint⁶⁸⁰.

Segalla înșiră câteva prejudecăți care se regăsesc în metoda folosită de autor, apoi limitele operei și, în fine, falsitatea tezei care este susținută de către acesta.

Segalla enumeră patru premise greșite în metodologia cu care lucrarea a fost alcătuită:

1) Crossan este convins că poate să îl descopere pe Isus istoric sub ruinele cu care a fost acoperit de către straturi literare diferite, iar mai apoi să despartă faptele și cuvintele lui Isus de interpretarea succesivă care le-a fost dată în evanghelii. Dintr-o astfel de metodologie se ridică o întrebare la care opera însăși nu poate să furnizeze un răspuns: cum de este posibil ca în urma lui

⁶⁷⁹ D. Marguerat, „La «Troisième Quête» du Jésus”, cit., p. 405.

⁶⁸⁰ Cf. G. Segalla, „La narrazione necessaria per una vera storia di Gesù. L’apporto della «Terza Ricerca»”, în ID., *Sulle tracce...*, cit., pp. 232-237.

Isus -descriș de către Crossan ca un înțelept cinic și *hippie*- să fi derivat niște izvoare care să-l prezinte într-un mod atât de diferit, așa cum de fapt s-a întâmplat?

2) Dacă Crossan pretinde că poate ajunge la Isus atomizând faptele și cuvintele sale, distrugând de fapt contextul original, respectivele informații (cuvinte și acțiuni ale lui Isus) sunt lăsate libere, la voia interpretării oricărui istoric ce vrea să opineze în mod liber. Reconstruirile care se bazează pe o atomizare excesivă devin fragile și sunt destinate falimentului.

3) Ideea că o expresie menționată, cu cât e mai veche, cu atât are mai multe șanse să fie autentică, este discutabilă. Chiar și atestări posterioare pot să provină din surse demne de crezare.

4) Adoptarea criteriului atestării multiple ca un criteriu de bază este o alegere discutabilă. Atestarea multiplă poate indica cu certitudine gradul impactului pe care o expresie sau o acțiune a avut-o.

Continuând evaluarea sa asupra operei lui Crossan, Segalla trece de la prezentarea prejudecăților metodologice la cea a limitelor metodei. Sunt evidențiate trei astfel de limite.

În lucrarea sa, autorul acordă surselor apocrife o încredere supradimensionată, acestea fiind puse pe același plan, dacă nu chiar unul superior evangheliilor canonice. Chiar dacă evanghelia lui Toma depinde cu adevărat de izvoarele sinoptice, tendința sa gnostică nu îi recomandă câtuși de puțin credibilitate istorică.

A doua greșeală metodologică subliniată de Segalla este aceea a desprinderii mesajului lui Isus de întâmplările sale concrete. Făcând astfel, se ignoră, pe de-o parte, atât informațiile efective furnizate de către evanghelii, iar pe de-o altă parte, istoria lui Isus se mută pe tărâmul interpretărilor arbitrare și al fanteziei.

Accentuându-se doar principiul atestării multiple, consemnările ce sunt relatate doar o singură dată (spre exemplu, o bună parte din evanghelia lui Luca) sunt suspectate imediat de lipsă de veridicitate. Extrapolând din domeniul creștin, cunoaștem anumite lucruri din istoriei Antichității doar prin relatările singulare ale unor autori. Segalla furnizează exemplul bățăliilor galice, despre care posedăm o singură sursă în scrierile lui Cezar. Va fi cazul să ne îndoim de acele informații, doar pentru faptul că numai Cezar a scris ceva despre ele?

Segalla consideră că Crossan susține în mod global o teză care este falsă și inconsistentă. Principiul egalității absolute pe care acest autor american îl include în mesajul lui Isus nu are atestare, nici în scrierile neotestamentare și nici în mentalitatea vremii, constituind mai degrabă o proiecție modernă asupra unui personaj din Antichitate. „Ideea egalității socio-economice este proprie Iluminismului modern și nu trebuie aplicată asupra mișcării lui Isus. (...) Isus îi include pe toți în Împărăția lui Dumnezeu, însă nu în sensul că toți sunt egali pe plan socio-economic. Deosebirile sociale se mențin, fără a intra însă să constituie identitatea creștină a discipolului lui Isus, însemnând prin urmare că sunt accidentale”⁶⁸¹.

Concluzionând, opera poate să fie apreciată datorită modului în care îl situează pe Isus în ambitusul evreiesc. „Este foarte bine structurată, răspunzând aparent exigențelor unei științe obiective, expusă cu o retorică excelentă ce îl poate răpi pe cititorul inexpert”⁶⁸². Acelora care nu posedă cunoștințe temeinice despre evanghelii, scrieri apocrife și istoria lor,

⁶⁸¹ G. Segalla, „*La narrazione necessaria...*”, cit., p. 236.

⁶⁸² *Idem*, p. 230.

lucrarea lui Crossan li se poate părea revelatoare. Însă în mod obiectiv, rezultatele de reconstrucție istorică sunt firave. „Cine selecționează o serie de expresii, eliminând cu șiretenie altele, precum procedează J. D. Crossan, nu face o adevărată istorie a lui Isus, ci propria istorie ideologică”⁶⁸³.

IV.3.7.2. O evaluare a mișcării americane *Jesus Seminar*

Dacă este să conturăm, înainte de concluziile finale, aportul a *Jesus Seminar* în campania actuală de studiere a lui Isus, vom recunoaște ambientarea culturală și socială a lui Isus în contextul său, entuziasmul membrilor mișcării și dorința de a individualiza puncte solide. Modul și metodologia prin care se caută aceste rezultate este însă profund viciat. Sintetizând cele deja expuse, expunem trei perplexități radicale.

Este problematic faptul de a separa cuvintele lui Isus de faptele sale, dezlipindu-le, de asemenea, din context. Acest mod nu poate să aducă lumină asupra vieții lui Isus, reflectând mai degrabă prejudecățile autorilor decât modul obiectiv în care au stat lucrurile.

Valoarea istorică atribuită evangheliilor apocrife și îndeosebi celei a lui Toma, este exagerată. Având în vedere că asupra acestor scrieri există studii foarte serioase care sunt ignorate în mod consecvent, faptul demonstrează, de asemenea, prejudecățile membrilor mișcării.

Nu în ultimul rând, întreaga procedură a *Jesus Seminar*, pornind de la modul de alegere a membrilor, până la (îndeosebi!) practica efectivă de stabilire a cuvintelor autentice prin intermediul votării democratice, revelează lipsa efectivă și acută a caracterului științific al acestui demers.

⁶⁸³ *Idem*, p. 245.

Faptul că am situat expunerea existenței și a activității acestei mișcări la sfârșitul capitolului dedicat studierii perioadei numită *The Third Quest*, poate fi motivat doar pe baza unui argument cronologic. Am apropiat *Jesus Seminar* de *Third Quest* pentru că acestea au loc în mod concomitent. Însă nu putem spune că această mișcare poate fi inclusă, cu cărțile în regulă, între liniile studiilor serioase actuale, pe cât de largi și încăpătoare s-ar dovedi acestea, tocmai prin pluralitatea pozițiilor, a criteriilor și a metodologiilor care astăzi există. În ciuda faptului că se găsesc autori care, chiar cu titlu de aripă radicală, includ *Jesus Seminar*⁶⁸⁴ în curentul actual, există și o opinie, cu care suntem de acord, care încadrează această mișcare în prima sau a doua perioadă.

„Nu toată cercetarea contemporană trebuie calificată ca «a treia căutare». Itinerarul american marcat de *Jesus Seminar* este, în realitate, împins de un scepticism istoric, și se mișcă, în mod substanțial cu Wrede și cu școala bultmanniană, cel puțin în ceea ce privește posibilitatea de a ajunge la Isus istoric și la mesajul său⁶⁸⁵.

Tocmai de aceasta, din punctul meu de vedere, nu-l putem încadra pe Crossan și grupul său în «A Treia Căutare» așa cum fac unii; este, cel mult, un mod nou de a reveni la «prima» (mă gândesc la W. Wrede), propusă iarăși cu noi instrumente critice și noi metodologii, îndeosebi sociologia culturală⁶⁸⁶.

Contribuția adusă de studiile și activitatea acestei mișcări, prin care s-au folosit anumite criterii clasice, pentru a nu ajunge, de fapt, la un consens între cercetători, denotă faptul că

⁶⁸⁴ Cf. S. Pie Ninot, *La Teologia Fondamentale*, cit., p. 333 și urm.

⁶⁸⁵ G. Segalla, „Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?”, în ID, *Sulle tracce...*, cit., pp. 134-135.

⁶⁸⁶ ID., „L'autocomprensione di Gesù...”, cit., p. 104.

acele criterii s-au prestat unor interpretări subiective, multe aspecte rămânând să depindă de gradul individual de cunoaștere a ambientului iudaic al fiecărui autor și, mai ales, de prejudecățile sale.

IV.4. Evaluarea perioadei de cercetări *The Third Quest*

Nu este simplu a căuta încadrarea în câteva linii sintetice a unei perioade atât de bogate în curente și idei diferite, dat fiind și faptul că, în plus, aceasta încă nici nu s-a încheiat. Am încerca să schițăm patru puncte de interes care au focalizat atenția multora dintre autorii contemporani, reprezentând perspective noi de abordare, cel puțin comparativ cu *Quest*-urile precedente:

- localizarea lui Isus în ambientul său iudaic;
- studiul asupra motivului răstignirii;
- integrarea dimensiunii politice a receptării lui Isus și a morții sale, cu cea teologică;
- integrarea studiilor asupra lui Isus, din partea mai multor experți, cu proceduri și perspective diferite.

Însă mai mult decât a repeta chestiuni menționate deja în acest capitol, preferăm conturarea unei recuzite necesare în atitudinea aceluia care intră în marasmul de producții contemporane asupra lui Isus istoric. „A treia căutare a lui Isus istoric, începută în 1985 cu opera lui Sanders, este mai complexă și mai fragmentată decât prima și a doua, conduse de orizonturi teoretice unitare: prima de către Iluminism, de Pozitivismul istoric și de Școala liberală; a doua de către Fenomenologie și de Teologia kerygmatică. Însă tocmai pentru acest motiv, a treia căutare este și mai deschisă în fața criticii și mai promițătoare”⁶⁸⁷.

⁶⁸⁷ ID., „La narrazione necessaria...”, cit., p. 257.

Complexitatea rezultatelor necesită o reacție hotărâtă de discernământ. Riscul actual este acela ca, pe lângă proliferarea rezultatelor, acestea să fie divulgate prin mijloace publicitare care pot să pună mult accentul pe învelișul exterior, pe titluri captivante și promițătoare, dar care să fie puțin consistente.

„În recenta producție haotică, cea dintâi premisă-dorință a destinatarilor, cea dintâi cerere căreia îi este direcționată producția despre *Isus istoric*, pare aceea a unei autenticități sincere, de adevăr neinteresat de un succes imediat (și) de un oarecare criteriu de orientare. Dezorientarea generată de supermarket-ul luxuriant asupra lui Isus poate să împingă înspre reacții contrare: sau către o alegere fundamentalistă, pentru apărarea propriei credințe sau spre a-L folosi pe Isus pentru ridicarea oricărui soi de stindard: revoluția, anarhia *hippie*, liberalismul economic, dialogul ebraico-creștin de marcă ieftină ș.a.m.d. Marea dorință de adevăr istoric se deduce tocmai din titlurile cărților recente asupra lui Isus, care promit cititorului autenticitatea produsului așa cum se face pentru orice alt produs alimentar, pentru a-l asigura pe consumator de calitatea genuin «naturală» a acestuia”⁶⁸⁸.

Este important de examinat contextul fiecărui autor, punctul său de vedere, așteptările și chiar prejudecățile lui. Astăzi, faptul că un autor se mișcă dintr-o anumită perspectivă, neputând exista „perspectiva” corectă prin excelență, este un dat de fapt conștientizat și acceptat după mai bine de două secole de interminabile bătălii ideologice, în care această evidență era sistematic ignorată.

Abordând numeroasa producție actuală, va fi nevoie de o examinare atentă a izvoarelor și a autenticității lor. Adesea, așa cum am văzut, acestea pot fi folosite în moduri care ascund

⁶⁸⁸ ID., „Un Gesù storico incerto e frammentato...”, cit., p. 124-125.

felurite prejudecăți, precum în cazul a *Jesus Seminar*. Nu în ultimul rând, va fi important de evaluat metoda aplicată de către fiecare autor și, mai ales, coerența cu care acest fapt are sau nu loc.

Perioada actuală este promițătoare, dar solicită deopotrivă modestie din partea cercetătorului. Promite mult, în virtutea izvoarelor mult mai bogate pe care le posedăm (dacă ne gândim comparativ cu sec al XVIII-lea sau al XIX-lea), în materie de arheologie, de cunoștințe asupra ambientului cultural biblico-iudaic, chiar de cunoaștere a particularităților socio-economice ale respectivului spațiu și timp. Pe de altă parte, e necesară o oarecare modestie, care să împiedice anumite idealizări trăite în trecut. „Criticii cei mai iscusiți ne amintesc, împotriva oricărui entuziasm excesiv, că nu putem reconstrui trecutul în realitatea sa (doar) cu ajutorul fragmentelor pe care le avem la dispoziție; reconstrucția va avea întotdeauna un caracter relativ; e suficient să ne gândim numai la problema locului datării descoperirilor arheologice”⁶⁸⁹.

Există o linie de demarcare caracterizată uneori de suspiciune și neîncredere, între atitudinile acelor care pornesc de pe o poziție ce include credința și aceia care afirmă că se abțin la o abordare pur istorică. Nu se poate ignora, așa cum s-a mai specificat, credința cu care evangheliile au fost scrise și înspre care acestea îndrumă. O viziune holistică este absolut necesară, o viziune care să accepte așadar să înmănuncheze în mod dinamic toate informațiile despre Isus, inclusiv pe acelea care văd o continuitate între viața sa și existența comunității care s-a format pe urma lui.

⁶⁸⁹ ID., „La narrazione necessaria...”, cit., p. 258.

O latură cu totul pozitivă a perioadei actuale de studii este dată de faptul că Isus a ieșit din nou în *Agora* lumii, răzbind afară din ambitusul strict eclezial. Mai mult decât atât, chestiunile *lui* și *despre* Isus au început să intereseze ambiente universitare laice, tocmai ca semn al conștiinței care se înrădăcinează tot mai adânc, că Isus aparține tuturor.

Concluzionând, vom afirma împreună cu Segalla că „a Treia Căutare și cercetarea în general asupra lui Isus istoric s-a făcut astăzi mai complexă și, așadar, mai dificilă, însă nu este fără de speranță; din contră, mi se pare mai animată de acel entuziasm care, de bine, de rău, a însoțit dintotdeauna și continuă să însoțească astăzi orice apropiere serioasă și angajată față de Isus al istoriei”⁶⁹⁰.

⁶⁹⁰ *Idem*, p. 261.

CAPITOLUL V

„ISUS DIN NAZARET”

AL PAPEI BENEDICT

Unica persoană menționată nominal în testamentul Papei Ioan Paul al II-lea, Joseph Ratzinger a îndeplinit ani de-a rândul una dintre atribuțiile cele mai delicate pe lângă Sfântul Scaun, și



Papa Benedict al XVI-lea

/Joseph Ratzinger

(1927 – ...)

Pontif: 2005-2013

anume aceea de a-l secolunda și susține pe urmașul lui Petru în misiunea de păstrare a ortodoxiei credinței în Biserică. Mai apoi, odată ajuns Pontif, același Benedict al XVI-lea și-a continuat această slujire, Sanctitatea Sa distingându-se fără îndoială ca un acut mistagog al mesajului creștin, pentru întreaga Biserică. Mai apoi, după retragerea sa de pe Scaunul Sf. Petru din februarie 2013, și-a continuat activitatea de studiu și de rugăciune.

Rafinat teolog de-a lungul întregii sale cariere, Papa Ratzinger a reușit să zădărnicească temerile

care puteau să întrevadă în pontificatul său unul construit din discursuri preponderent academice și din luări de poziție formulate pe modul de pricepere doar al celor familiarizați cu speculația teologică profundă. Chiar dacă în lucrările sale teologice, el a știut să-și demonstreze capacitățile speculative, intervențiile de Pontif se constituie ca o sinteză accesibilă oricui, asupra marilor adevăruri ale credinței creștine.

V.1. O OPERĂ DESPRE ISUS

Pe această linie de prezentare și de susținere a credinței se poate înscrie și cartea apărută în primăvara anului 2007, purtând pe copertă un dublu nume de autor „Joseph Ratzinger – Benedict al XVI-lea”. Liniar, reflexiv și abordabil, volumul pare să unească într-o sinteză a vârstei înțelepciunii principalele intuiții ale unei vieți trăite în ardoarea cercetării teologice. Se cuvine însă o precizare legată de numele dublu al autorului: în ciuda poziției sale de urmaș pe scaunul Apostolului Petru și de *Pontifex Maximus* al Bisericii Catolice, Papa Ratzinger nu își recomandă opera ca document magisterial ci, din contră, iese în *Agora* lumii propunând rezultatele eforturilor sale personale de străpungere a vălului misterului lui Dumnezeu, ca om animat de credință: „Cu siguranță, nu voi avea nevoie să afirm în mod expres că această carte nu este în nici un fel un act magisterial, ci este doar expresia căutărilor mele personale a «chipului Domnului» (vezi *Ps* 27,8). Prin urmare, oricine este liber să mă contrazică. Cer numai cititoarelor și cititorilor acea anticipație de simpatie fără de care nu există nicio înțelegere”⁶⁹¹.

Primirea cărții s-a manifestat în atitudini diferite, mergând de la analize pozitive și recunoscătoare asupra valorii sale, până la acelea care par a fi luat parcă extrem de în serios disponibilitatea autorului de a recepționa opinii critice. Biblistul italian G. Segalla menționează câteva dintre aceste aprecieri:

„Cartea Papei (...) cum ne puteam aștepta, a avut și continuă să aibă un mare succes editorial în diferitele limbi în care a fost tradusă din germană, și a primit deja o serie de reacții, până acum în general cu caracter jurnalistic: critici

⁶⁹¹ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 20. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 17].

aspre precum aceea lui Marco Damilano în «Expresso» din 7 (*sic!*) iunie 2007, pp. 82-83, dar în bună parte elogiative (K. Lehman și G. F. Ravasi) chiar dacă cu anumite critici (C. M. Martini). În Germania vocea cea mai frecventă a fost aceea a profesorului de Noul Testament de la Wuppertal, Thomas Söding, care o apreciază în mod critic; el însuși a îngrijit o serie de contribuții ale unor profesori catolici și evanghelici, publicate de către Herder (*Das Jesu-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Herder, Freiburg 2007). (...)

Printre reacțiile critice se evidențiază prin amploare și asprime aceea a lui Paolo Flores D'Arcais, în almanahul său de filosofie «Micromega» din 3/07 (2007)⁶⁹².

Oricum, cartea este și rămâne un punct de confruntare, și, în același timp, dorință de afirmare în acest moment istoric, a Aceluia pe care se structurează credința creștină, pentru că „Papa le spune cititorilor săi ceea ce în areopagurile dezbaterilor publice ale zilelor de astăzi ar trebui să fie firesc, și fixează prin aceasta un criteriu înalt de calitate”⁶⁹³.

Privind retrospectiv traiectoria intelectuală și magisterială a Sf. Părinte, preocuparea pentru punerea în lumină a figurii unice și absolute a lui Isus poate constitui firul roșu al scrierilor sale de teolog și al intervențiilor sale în calitate de Cardinal Prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței. Acest lucru reiese cu limpezime din marea majoritate a scrierilor lui. Le redăm pe acelea care au fost traduse în limba română:

⁶⁹² G. Segalla, „Un bel ritratto di Gesù e un Gesù sfigurato. Paolo Flores D'Arcais a confronto con il libro del Papa su Gesù di Nazareth”, în ATT, 2/2007, p. 557.

⁶⁹³ Ch. Schönborn, „Il Papa nell'Agorà”, pe http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/20040.php?index=20040&po_date=13.04.2007&lang=it.

- opere speculative: *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*⁶⁹⁴, *Moarte și viața veșnică*⁶⁹⁵, *Interpretarea biblică în criză*⁶⁹⁶, *Europa în criza culturilor*⁶⁹⁷, *Biserică, ecumenism și politică. Noi eseuri de ecleziologie*⁶⁹⁸, în dialog cu J. Habermas - *Dialectica secularizării. Despre rațiune și credință*⁶⁹⁹;
- opere cu caracter divulgativ: Volumele de conversații asupra unor chestiuni de credință cu Peter Seewald: *Sarea pământului. Creștinismul și Biserica Catolică la cumpăna dintre milenii*⁷⁰⁰, *Dumnezeu și lumea. A crede și a trăi în epoca noastră*⁷⁰¹, *Lumina lumii. Papa, Biserica și semnele timpurilor*⁷⁰² sau *Ultimele convorbiri cu Peter Seewald*⁷⁰³. Volumul de conversații cu Vittorio Messori: *Raport asupra credinței. Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinger*⁷⁰⁴;
- enciclice: *Deus caritas est*⁷⁰⁵, *Caritas in veritate*⁷⁰⁶, *Spe salvi*⁷⁰⁷;
- scrisori apostolice: *Sacramentum caritatis*⁷⁰⁸, *Summorum pontificum*⁷⁰⁹, *Verbum Domini*⁷¹⁰, *Porta fidei*⁷¹¹, *Scrisoare pentru deschiderea Anului Sfintei Preoții*⁷¹²;

⁶⁹⁴ Sapientia, Iași 2004.

⁶⁹⁵ ARCB, București 2012.

⁶⁹⁶ EFES, Cluj 2008.

⁶⁹⁷ Apostrof, Cluj 2008.

⁶⁹⁸ Ed. ARCB, București 2014.

⁶⁹⁹ Apostrof, Cluj 2005.

⁷⁰⁰ Sapientia, Iași 2006.

⁷⁰¹ Sapientia, Iași 2009.

⁷⁰² Sapientia, Iași 2012.

⁷⁰³ Ed. ARCB, București 2017.

⁷⁰⁴ Editura Sapientia, Iași 2011.

⁷⁰⁵ Presa Bună, Iași 2006.

⁷⁰⁶ Presa Bună, Iași 2009.

⁷⁰⁷ Presa Bună, Iași 2007.

- catehezele publice: *Apostolii și primii discipoli ai lui Cristos*⁷¹³, *Cateheze despre sfântul Paul*⁷¹⁴, *Esența credinței*⁷¹⁵, *Nu m-am simțit niciodată singur. Ultimele discursuri ale Papei*⁷¹⁶, *Moarte și viață veșnică*⁷¹⁷;
- luări de poziție magisteriale: *Congregația pentru Doctrina Credinței, Dominus Jesus*⁷¹⁸.

„Isus din Nazaret” poartă ca subtitlu al ediției germane *De la Botezul în Iordan la Schimbarea la Față*, circumscriind spațiul de interes al operei; nici traducerea italiană, după care s-a realizat prezentul studiu și nici cea românească nu au menținut această explicitare. În prefață, Pontiful preconizează că, în intenția sa, un al doilea volum ar urma să se ocupe de perioada copilăriei lui Isus și de patima, moartea și învierea Sa. Așa cum s-a văzut în final, primului volum i-au urmat nu unul, ci două, într-o împărțire a argumentelor destul de originală. Legat de titlu, unii critici consideră că, în conformitate cu tendința lucrării, un apelativ mai asonant ar fi putut fi formulat ca „Isus din Nazaret ieri și astăzi”⁷¹⁹, întrucât interesul principal al autorului nu este nicidecum conturarea unei figuri ce aparține trecutului,

⁷⁰⁸ Presa Bună, Iași 2007.

⁷⁰⁹ Presa Bună, Iași 2007.

⁷¹⁰ Presa Bună, Iași 2010.

⁷¹¹ Presa Bună, Iași 2011.

⁷¹² Ed. Presa Bună, Iași 2009.

⁷¹³ Ed. ARCB, București 2009.

⁷¹⁴ Ed. Presa Bună, Iași 2009.

⁷¹⁵ Editura Sapientia, Iași 2010.

⁷¹⁶ Ed. ARCB, București 2013.

⁷¹⁷ ARCB, București 2012.

⁷¹⁸ ARCB, București 2000.

⁷¹⁹ Vezi C. M. Martini, „«Gesù di Nazaret», la via dell'amore di Dio e del prossimo”, pe <http://www.zenit.org/article-11142?l=italian>.

cât mai degrabă sublinierea actualității și a forței persoanei și mesajului lui Isus în contextul contemporan.

„*Jesus von Nazareth* se profilează de la început ca o savantă cercetare a unei teme capitale pentru cultura lumii civilizate -relația dintre «Isus istoric» și «Isus al eschatologiei evangheliilor» -și, în același timp, ca una dintre cele mai profunde asumări ale dilemelor actuale ale vieții și ale societății”⁷²⁰. Fusesse tocmai aceasta intenția Papei în editarea cărții sale: relansarea lui Isus în mijlocul culturii și al dezbatelor, dar nu numai pentru crearea a unui subiect de discuție în plus, cât pentru a oferi un punct major de provocare culturală și spirituală. În modul în care este structurat cuprinsul primului volum, se întrevede imediat o lipsă flagrantă: tratarea primei și a ultimei părți a vieții și a activității lui Isus. Autorul motivează această absență, declarând faptul că, percepând nevoia urgentă a reinserării lui Isus în domeniul public, a preferat să întocmească opera împreunând capitolele disponibile, amânând pentru o publicare succesivă părțile asupra începutului și sfârșitului lui Isus.

„Întrucât nu știu cât timp și câtă forță îmi vor mai fi dăruite, m-am decis să public acum, ca parte întâi a cărții, primele zece capitole, care merg de la botezul în Iordan până la mărturisirea lui Petru și Schimbarea la față. Cu a doua parte sper să pot să ofer și capitolul despre povestirile asupra copilăriei care, pe moment, le-am amânat, întrucât îmi părea mai degrabă urgent să prezint figura și mesajul lui Isus în

⁷²⁰ A. Marga, „Figura lui Iisus” în ID., *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca 2010, pp. 283-284. Publicat inițial cu titlul „O carte de cotitură: Jesus von Nazareth de Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI)”, *Ziua de Cluj*, 21.05.2007, pe <http://www.ziuacluj.ro/action/article?ID=4115>.

activitatea sa publică, cu scopul de a favoriza în cititor creșterea unei relații vii cu El”⁷²¹.

De unde pornește acest sentiment “degrabă urgent» care l-a îndemnat pe teologul ajuns pe scaunul urmașului sf. Petru să publice scrierile sale, chiar într-o formă parțială? Dincolo de considerarea subiectivă a propriei venerabile vârste (“nu știu cât timp și câtă forță îmi vor fi dăruite»), întrezărim două motive care stăteau la baza acestuia, unul apropiat cronologic, iar altul ceva mai îndepărtat. Pentru a explicita întâiul motiv, trebuie să ne reamintim că teologul care se exprimă în această carte este tocmai acela care condamna în mod continuu pericolul *dictaturii relativismului* general, ce face ca lumea să devină aridă din punct de vedere cultural și spiritual, întrezărind în Isus din Nazaret un punct de sprijin și de fundamentare. Cartea apare ca un antidot împotriva ignoranței și a instabilității morale și sufletești a lumii.

Al doilea motiv, în strânsă legătură cu primul, este specificat cu claritate de către Benedict al XVI-lea, atunci când în *Premisă* vorbește de lipsa unor tratări entuziasmante asupra lui Isus.

„În timpul tinereții mele –în anii Treizeci și Patruzeci- exista o serie de opere entuziasmante asupra lui Isus. Amintesc doar numele unor autori: Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michael Willam, Giovanni Papini, Daniel-Rops. În toate aceste opere, imaginea lui Isus Hristos era delinată pornind de la Evangheliile: cum anume El a trăit pe pământ și cum, chiar dacă era cu adevărat om, i-a condus în același timp pe oameni la Dumnezeu, cu care, în calitate de Fiu, era una”⁷²².

⁷²¹ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 20. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 17].

⁷²² *Idem*, p. 7. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 7].

Intenția publicării operei ar fi aceea explicită de a merge pe urmele acestor autori, în conturarea unei lucrări care, zugrăvindu-L pe Isus ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, să împlinească la rândul ei misiunea de a conduce oamenii, și, în general, cultura către Hristos, și deci către Dumnezeu. Este totuși interesant să urmărim felul și motivele care au stat la baza degradării imaginii acestui Isus, cel puțin în teologie.

„Începând din anii Cincizeci, situația s-a schimbat. Despărțitura dintre «Isus istoric» și «Hristosul credinței» a devenit mereu mai largă; unul s-a îndepărtat de celălalt văzând cu ochii. (...)»

Progresele cercetărilor istorico-critice au condus către distincții mereu mai subtile între felurile straturi ale tradiției. Îndărătul acestora, figura lui Isus, asupra căreia se bazează credința, a devenit mereu mai nebuloasă, a căpătat trăsături mereu mai puțin definite. În același timp, reconstruirile acestui Isus, care trebuia să fie căutat îndărătul tradițiilor evangheliștilor și a izvoarele lor, au devenit mereu mai contrastante: de la revoluționarul anti-roman, care aspiră la răsturnarea puterilor existente și, firește, falimentează, la moralistul blând, care permite totul și sfârșește inexplicabil prin a-și pricinui propria ruinare”⁷²³.

După studiul efectuat în capitolele precedente, în care am surprins rezultatele contrastante la care felurite cercetări asupra lui Isus istoric au ajuns de la *Old Quest* (sec. al XVIII-lea) până la actuala fază *Third Quest* (sec. al XXI-lea), faptul că Papa vorbește despre apariția unei sciziuni între *Isus istoric* și *Hristos al credinței* doar în jurul anilor '50 ai sec. XX, poate suscita mirare. În teologia europeană, așa cum am avut ocazia să observăm, Martin

⁷²³ *Idem*, pp. 7-8. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 7-8].

Kähler propusese această distincție în anul 1892, iar Bultmann a radicalizat-o în 1926. Oare de ce Papa Benedict așează aceste intuiții doar după aproape cincizeci, și respectiv douăzeci și cinci ani de la apariția lor?

Dacă este să urmărim continuarea textului lui Benedict al XVI-lea, observăm anumite sublinieri care se aseamănă în mod fidel concluziilor trasate de către Albert Schweitzer în 1906, atunci când acesta din urmă evalua curentul *The Old Quest*. Astfel, afirmă Papa, „cel care citește una după alta, un anumit număr dintre aceste reconstrucții, poate să constate că acestea sunt mai degrabă fotografii ale autorilor și ale idealurilor lor, decât focalizarea unei icoane ce devenise neclară”⁷²⁴. Întocmai despre aceste proiecții subiective asupra lui Isus vorbea și Schweitzer însă, mai mult decât să fi fost un fenomen care să se fi oprit odată cu primul stadiu al cercetării, l-am văzut întovărășind, într-o măsură mai mică sau mai mare, pe fiecare autor, până la cei contemporani.

Vorbind despre efectele acestei degenerări istorico-teologice, Pontiful ajunge să schițeze indirect motivul unei perturbări spirituale generale și, în consecință, a dispariției unor portrete ale lui Isus care să fie, așa cum a spus el, entuziasmante.

„În consecința tuturor acestora, de-a lungul timpului a crescut neîncrederea față de aceste imagini ale lui Isus; figura însăși a lui Isus, s-a îndepărtat încă și mai mult de noi.

Ca un rezultat comun al tuturor acestor tentative a rămas impresia că, oricum, cunoaștem sigur prea puțin asupra lui Isus și că doar mai apoi, credința în divinitatea lui i-ar fi plăsmuit imaginea. Între timp, această imagine a penetrat profund în conștiința comună a creștinătății. O astfel

⁷²⁴ *Idem*, p. 8. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 8].

de situație este dramatică pentru credință, întrucât face să fie nesigur autenticul său punct de referință: prietenia sa intimă cu Isus de care toate depind, amenință să se prăbușească în gol”⁷²⁵.

Papa Benedict al XVI-lea descrie oarecum o stare de fapt prognozabilă în urma a *No Quest*, caracterizată de neîncrederea în izvoare și în rezultatele pe care studiile asupra acestora le puteau furniza. Și regăsim concomitent urmele perspectivei liberale, care îl contempla pe Isus spoit de divinitatea sa. Așa cum am putut să observăm în capitolele precedente, neîncrederea în izvoare nu a dominat întreg parcursul căutărilor lui Isus istoric, cel puțin nu intervalul anilor 1950, în vreme ce, abordarea unui Isus lipsit de conotații divine a însoțit pas cu pas aceste cercetări, culminând cu dorința exprimată fără ocolișuri în *The Third Quest* de a evita în demersurile istorice orice imixtiune și interpretare teologică.

Întrebarea asupra situației efective (văzând neconcordanța cu etapele cercetărilor asupra lui Isus istoric), la care Benedict al XVI-lea face referință, rămâne valabilă în continuare. Este imposibil ca un teolog profund, rafinat și informat precum Papa Ratzinger să ignore faptul că teologia nu fusese dominată de opere „entuziasmante” asupra lui Isus între anii ’30-’40 ai sec. XX, așa cum nu dezvoltase discrepanța dintre figura istorică și respectiv cea a credinței a lui Isus doar prin anii ’50.

Pentru disiparea oricărui astfel de dubiu, intervin scrierile sale. Fac referință, spre exemplu, doar la un articol apărut inițial în revista „Die Tagespost” (1 Martie 2003, pp. 17-

⁷²⁵ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 8].

19) și retipărit într-un volum-culegere cu numele *Pe drum înspre Isus Hristos*, în care J. Ratzinger făcea în 2003 analiza imaginilor lui Isus istoric și a originii lor. Astfel scria pe atunci Cardinalul secretar al Congregației pentru Doctrina Credenței:

„Opiniile pe care mulți oameni și le fac astăzi personal asupra lui Isus, le regăsim îndeosebi în imaginile lui «Isus istoric» care, pornind de la Hermann S. Reimarus (1694-1768) ne-au fost furnizate de către exegeza critică, pe urma metodelor critice de interpretare. Deja Albert Schweitzer, la începuturile sec. al XX-lea afirmase că: «Nimic nu este mai negativ decât rezultatul a *Leben-Jesu-Forschung*... Nu este de datoria istoriei să separe ceea ce în natura lui Isus este durabil și veșnic, de formele istorice în care acesta s-a realizat» (*citată după* W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1958, p. 305 și urm). Critica sa nu a mers însă suficient de în profunzime, văzând că și după el a urmat construirea lui Isus istoric, în substituția figurii sale vii, aceea care în realitate nu poate fi recunoscută exclusiv prin metoda istorică, ci doar în credință. (...)

Și iată, la începuturile sec. XX, imaginea lui Hristos a teologiei liberale, așa cum a trasat-o Harnack în *Das Wesen des Christentums*. Pentru acest autor aspectul fundamental este constituit de faptul că Isus așează morala în locul cultului și individul în locul colectivității. (...) După jumătate de secol a venit Isus existențialist al lui Bultmann, pentru a influența în mod semnificativ gândirea”⁷²⁶.

O referință mult mai timpurie asupra familiarității teologului J. Ratzinger cu cercetările asupra lui *Isus istoric* o regăsim în renumitul său manual-comentariu la Simbolul Credenței, unde afirmă că -

⁷²⁶ J. Ratzinger, *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 49-51.

„Teologia modernă începe mai întâi prin a-l abandona pe Hristos, îndreptându-se spre Isus, considerându-l ca fiind accesibil din punct de vedere istoric, pentru ca apoi, odată cu Bultmann, punctul culminant al acestei mișcări să facă cale întoarsă de la Isus, înapoi spre Hristos. În momentul de față, a început iarăși o nouă schimbare de direcție, de la Hristos la Isus”⁷²⁷.

Aceste două citate ne arată profunda familiaritate a lui Ratzinger cu toate aceste neliniști europene, în căutarea lui *Isus istoric*. Mai mult, în cea de-a doua, scrisă în 1968, tânărul teolog bavarez de atunci ne introduce în curentul viu de reevaluare a posibilității cercetărilor istorice, pe care E. Käsemann îl pornise cu aproximativ zece ani în urmă.

Cum pot fi situate așadar afirmațiile Papei Benedict de la începutul operei sale asupra lui Isus din Nazaret, în care afirmă că discrepanța dintre Isus și Hristos a apărut doar în jurul anilor '50? Considerăm că Pontiful făcea referință nu la curentul global de cercetări, pe care l-am înfățișat în capitolele precedente, cât la ceea ce se desfășura strict pe scena teologiei catolice, într-o epocă în care Conciliul Vatican al II-lea bătea la poartă. În acea perioadă, influențele studiilor care, deja cu aproape două secole în urmă, debutaseră în Europa, pentru a căpăta uneori accente chiar înfocate în afara marginilor catolice, începeau acum să pătrundă și să interpeleze, lăsându-și ici și colo influențele vizibile.

În fața tuturor acestor tendințe teologice, întrebarea Pontifului răsună în mod tulburător: „Ce semnificație poate avea credința în Isus Hristos, în Isus Fiul Dumnezeuului celui viu, dacă mai apoi omul Isus era atât de diferit de modul în care ni-l

⁷²⁷ ID., *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, Sapientia, Iași 2004, p. 138.

prezintă evangheliștii și de modul în care, pornind de la Evanghelie, îl propovăduiește Biserica”⁷²⁸? Este o chestiune care, de-a lungul ultimelor secole de cercetări a fost sau ignorată, îndeosebi atunci când studioșii porneau de la premize agnostice liberale, sau evitată, sub pretextul faptului că un amestec de așteptări și de puncte de vedere teologice ar scădea ceva din *obiectivitatea* unor abordări istorice.

Primul volum al operei *Jesus von Nazareth* a Papei Benedict, de care ne vom ocupa aici, se structurează în zece capitole, care dezvoltă intenția explicită a autorului de a exprima centralitatea și unicitatea lui Isus din Nazaret, reparcurgând evangheliile și informațiile în posesie asupra persoanei și activității sale. Aceste capitole sunt precedate de o *Premisă* și mai apoi o *Introducere* în misterul lui Isus. Ne va interesa într-un mod deosebit această *Premisă/Cuvânt-înainte*, întrucât conține toate declarațiile de intenție ale autorului, explicitarea principiilor metodologice și a convingerilor sale bazilare. Mai apoi, vom face, precum în cazul autorilor studiați în precedență, o trecere în revistă a tematicilor principale dezvoltate în volum și concluziile la care se ajunge.

V.2. UN INTERLOCUTOR AL PAPEI:

R. SCHNACKENBURG

La începutul prezentării metodologiei care îl va călăuzi de-a lungul lucrării sale, Papa Benedict al XVI-lea amintește de Rudolf Schnackenburg, la al cărui aport teologic ne-am oprit deja în cap. al III-lea, pentru a comenta asupra principiilor sale

⁷²⁸ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 7. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 7].

metodologice. Punând pe scurt în analiză cartea pe care, la rândul nostru am evaluat-o, - *Persoana lui Isus Hristos în cele patru evanghelii*, Papa subliniază ideile care l-au condus pe acest autor la scrierea cărții amintite. Schnackenburg avertiza „pericolul care, din această situație amintită (de aplicare a unei metode care adâncea o distanță între istorie și credință), deriva pentru credință, și în fața felului neadecvat al imaginilor «istorice» a lui Isus, elaborate între timp de către exegeza, s-a supus sforțării de a termina o mare operă”⁷²⁹. Pontiful amintește așadar dorința exegetului german de a se așeza în serviciul persoanelor animate de credință, pentru care metodele istorico-critice puteau doar într-o măsură insuficientă să propună o fizionomie completă și demnă de încredere a lui Isus din Nazaret.

Analizând rezultatele studiilor lui Schnackenburg, în figura lui Isus rămâne o tensiune: considerând obligatorie metoda istorico-critică, și, în același timp, insuficientă, aceasta îl conduce către o imagine „formată din felurite straturi suprapuse ale tradiției, prin care se poate întrezări doar de departe «adevăratul» Isus. «Fundamentul istoric este presupus, scrie el, însă se trece dincolo de el în viziunea de credință a evangheliștilor» (Schnackenburg, p. 353)”⁷³⁰. Papa subliniază, în lucrarea exegetului german, incertitudinea punctului exact al delimitării dintre fundamentul istoric amintit și actul de credință, însă concordă cu el, în măsura în care Schnackenburg vede posibilă o imagine a lui Isus doar în măsura în care El însuși este profund înrădăcinat în Dumnezeu. Această perspectivă devine fundamentală pentru Pontif, care afirmă că

⁷²⁹ *Idem*, p. 9. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 8].

⁷³⁰ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 9].

„acesta este și punctul de sprijin pe care se bazează cartea mea: a-l considera pe Isus pornind de la comuniunea cu Tatăl. Acesta este adevăratul centru al personalității sale. Fără această comuniune, nu se poate înțelege nimic, și este pornind de la aceasta că El ni se face astăzi prezent și nouă”⁷³¹. Într-un articol scris despre cartea Suveranului Pontif, Giuseppe Segalla comentează asupra acestei convingeri fundamentale a Papei, considerând că -

„este, cu siguranță, o presupunere a credinței. Ca Isus, Isus cel istoric, să-și fi putut exprima relația singulară cu Tatăl, se poate demonstra. Însă dacă acest lucru este adevărat, o poate spune doar credința și nu istoria, pentru că este un adevăr meta-istoric. Faptul că acest adevăr ar putea să explice mai bine figura istorică a lui Isus, destinul și eficacitatea sa, este un argument apologetic, și nu întru totul istoric. Presupunerea aparține credinței, însă e fundamentată pe mărturia istorică a lui Isus”⁷³².

Papa menționează mai apoi o chestiune prezentă în perspectiva lui Schnackenburg cu care nu concordă, declarând că intenționează să treacă dincolo de această strâmtoare conceptuală. Astfel, -

„elementul problematic al definiției pe care o dă asupra raportului dintre tradiții și istoria care a avut loc cu adevărat apare, din punctul meu de vedere, cu multă claritate din fraza: Evangheliile «intenționează să îl îmbrace în trup pe misteriosul Fiu al lui Dumnezeu apărut pe pământ» (p. 354). Aș observa aici: nu aveau nevoie să îl «îmbrace» în trup,

⁷³¹ *Idem*, p. 10. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 9].

⁷³² G. Segalla, „Un bel ritratto...”, cit., p. 559.

întrucât El se făcuse cu adevărat trup. Însă se mai reușește să se regăsească acest trup prin jungla tradițiilor?”⁷³³

În două situații diferite, Benedict al XVI-lea afirmă cu claritate că „în mod natural, în descrierea concretă a figurii lui Isus am încercat să merg dincolo de Schnackenburg”⁷³⁴. Acest exeget german, așa cum s-a afirmat deja, se simte legat și obligat de exegeza istorico-critică. Astfel, Pontiful amintește de faptul că această metodologie a fost recepționată de către Biserica Catolică, întâi prin enciclica *Divino Afflante Spiritu*, iar mai apoi în constituția DV din Conciliul Vatican al II-lea, la care am făcut deopotrivă referință și în această lucrare. Nu în ultimul rând, Papa aduce aminte de cele două documente ale Comisiei Pontificale Biblice, *Interpretarea Bibliei în Biserică* din 1993 și *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină*, din 2001.

V.3. CONSIDERAȚII METODOLOGICE

La lumina modului în care doctrina Bisericii Catolice consideră perspectivele de exegeză biblică și, de asemenea, ținând cont de hotărârea sa de a evita strâmtorările metodologice la care ajunge exegetul Schnackenburg, Papa Benedict al XVI-lea descrie în pozitiv metodologia pe care intenționează să o aplice în construcția operei sale.

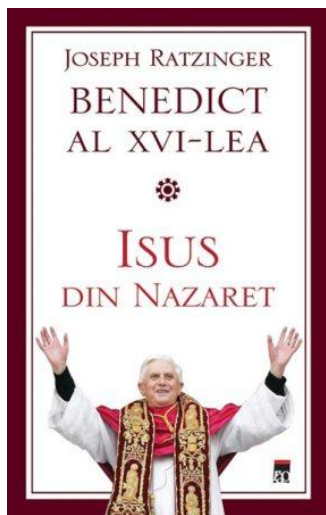
Pentru început, Papa afirmă dorința sa de a urma linia marilor achiziții metodologice pe care le-au adus ultimele documente citate. Despre metoda istorică, susține că „tocmai pentru natura intrinsecă a teologiei și a credinței, (aceasta) este și

⁷³³ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 10. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 9].

⁷³⁴ Cf. *Idem*, pp. 10.19. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 9.16].

rămâne una dintre dimensiunile de ne-renunțat ale muncii exegetice”. Și explică ulterior acest lucru, privindu-l prin prisma exigenței credinței biblice de a face referință la fapte istorice reale. „Aceasta nu povestește istoria ca pe un amalgam de simboluri ale unor adevăruri istorice, ci se fundamentează pe istoria care a avut loc pe fața acestui pământ”⁷³⁵.

Dimensiunea *evenimentelor istorice* nu este un *opțional* pentru credință, întrucât aceasta aparține efectiv credinței. În virtutea faptului amintit, Papa susține că credința trebuie să se „expună” metodei istorice.



Având în vedere această legătură organică, evaluând metoda istorico-critică, Papa Ratzinger subliniază două lucruri: că această metodă este doar una din metodele exegetice, și prin urmare nu epuizează prin felul ei toate posibilitățile de interpretare a Scripturii. În al doilea rând, tocmai în virtutea acestui fapt, devine esențială conștiința asupra limitelor acestei metode. Vorbind despre limite, Pontiful enumeră câteva dintre acestea:

1) metoda trebuie să lase cuvântul în trecut, întrucât precizia studierii trecutului constituie deopotrivă forța și limita ei, întrucât nu se mai face referință la prezent.

„Ca metodă istorică, afirmă Papa Benedict, aceasta caută contextul diferitelor evenimente într-o epocă trecută, în

⁷³⁵ *Idem*, p. 11. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 10].

care s-au format textele. Încearcă să cunoască și să înțeleagă - la modul cel mai precis- trecutul, așa cum era acesta în sine însuși, pentru a descoperi astfel ceea ce autorul -în acel moment, în contextul gândirii și al evenimentelor sale- a putut și a voit să exprime. În măsura în care metoda istorică rămâne fidelă sieși, nu doar trebuie să caute cuvântul ca pe ceva ce aparține trecutului, ci trebuie și să îl lase în trecut”⁷³⁶.

2) metoda ia în considerare cuvântul, doar ca simplu cuvânt uman, chiar dacă cel mult, poate intui în acesta o valoare superioară;

„Întrucât metoda istorică presupune uniformitatea conținutului în care sunt inserate elemente ale istoriei, trebuie prin urmare să trateze cuvintele pe care le are în față ca și cuvinte umane. În virtutea unei reflecții aprofundate, probabil este în stare să intuiască «valoarea adăugată» închisă în cuvânt, prin intermediul cuvântului, să spunem așa, să perceapă oarecum o dimensiune mai înaltă și să pornească astfel autodepășirea metodei”⁷³⁷.

3) metoda împarte textul în funcție de izvoarele și tradițiile sale, cu riscul de a pierde astfel unitatea efectivă a textului;

(Metoda) „vede cărțile individuale ale Scripturii în momentul lor istoric și le împarte ulterior în funcție de izvoarele lor, însă, unitatea acestor cărți ca «Biblie» nu îi rezultă ca o evidență istorică imediată. Natural, se pot observa liniile de dezvoltare, creșterea tradițiilor și prin

⁷³⁶ *Idem*, p. 12. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 11].

⁷³⁷ *Idem*, p. 13. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 11].

urmare din nou, dincolo de cărțile individuale, (este posibil) să se perceapă mișcarea în direcția unicei «Scripturi»⁷³⁸.

4) metoda ajunge în concluzie să formuleze un adevăr, care rămâne pur ipotetic.

„Ca o limită a oricărei încercări ce mizează să cunoască trecutul, trebuie luat act de faptul că nu se poate trece dincolo de pragul formulării de ipoteze, pentru că nu reușim efectiv să recuperăm trecutul în prezent. Desigur, există ipoteze cu un grad înalt de probabilitate, însă în general, va trebui să rămânem conștienți de limitele certitudinilor noastre”⁷³⁹.

Cercetarea actuală, afirmă Suveranul Pontif, trebuie să țină seama de aceste limite și să conștientizeze nevoia de a trece dincolo de metoda istorico-critică, întrucât aceasta, „prin însăși natura ei, trimite către ceva care o depășește și care poartă în sine deschiderea către metode complementare; (...) textele biblice individuale, trimit oarecum înspre procesul vital al Scripturii unice, care are loc în ele”⁷⁴⁰. Modul în care se poate concretiza această *ținere de seamă* nu este trecut sub tăcere de către Suveranul Pontif. Astfel, el își arată orientările de lucru prin abordarea așa-zisei exegeze canonice. „S-a dezvoltat acum treizeci de ani în America proiectul «exegezei canonice», ce intenționează să citească cărțile individuale biblice în complexul Scripturii unice, făcându-le astfel să apară într-o lumină nouă”⁷⁴¹,

⁷³⁸ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 11-12].

⁷³⁹ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 12].

⁷⁴⁰ *Idem*, p. 14. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 12].

⁷⁴¹ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 12].

explică Papa, văzând acest proiect în continuitate cu prevederile numărului 12 al Constituției DV. Pentru înțelegerea Scripturii în modul în care a fost scrisă, acest text vede necesară considerarea atentă a conținutului și a unității întregii Scripturi. O astfel de lecturare încearcă să surprindă un dinamism lăuntric în care texte mai vechi sunt reluate și reinterpretate în pasaje noi, iar pornind de la evenimentul Isus Hristos se poate întrezări o progresie ascendentă de la Vechiul la Noul Testament. Fără îndoială, susține Pontiful, această alegere comportă o poziție care nu exclude credința, însă, în același timp, nu omite nici o considerare profundă a dimensiunii istorice a genezei textelor.

Papa Benedict afirmă că exegeza canonică la care face referință, și care se fundamentează pe acest tip de perspectivă și de metodă, „nu intră în contradicție cu metoda istorico-critică, ci o dezvoltă într-un mod organic, făcând-o să devină reală și autentică teologie”⁷⁴². Însă vizavi de această considerare, Segalla afirmă că, în ciuda faptului că cele două metode nu se găsesc în contradicție, este important de considerat că și acea canonică este o metodă anume, care trebuie să respecte anumite legi. Mai mult,

-

„din punctul meu de vedere nu metoda criticii canonice face să devină teologică metoda istorică ori rezultatele metodei istorice. Istoria rămâne istorie, conștientă de limitele sale, pentru care lasă ulterior loc deschis pentru exegeza teologică, ce are ca obiect și adevăruri meta-istorice. Desigur, teologul care citește istoria lui Isus cu metoda istorică, o înglobează în hermeneutica credinței sale; însă va trebui, oricum, să respecte metoda istorică, fără a-i suprapune

⁷⁴² *Idem*, p. 15. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 13].

nejustificat acea teologică, prezentând drept istoric ceea ce este teologic”⁷⁴³.

Dacă Papa Benedict consideră că acest tip de exegeză canonică poate fi prezentată ca un complement al celei istorico-critice, el oferă și câteva argumentații, încercând să-i pună în lumină calitățile. Și se referă în mod explicit la două anume.

Cea dintâi, vizează felul diferit al celor două metode exegetice de a considera sensul cuvintelor. Dacă metoda istorico-critică încearcă să meargă *amonte*, pentru a vedea care era sensul original în care un cuvânt anume a fost folosit, exegeza canonică caută sensul global al acestuia, adică „valoarea intrinsecă adăugată cuvântului, care transcende momentul istoric, având încă o valoare mai mare pentru cuvintele care s-au maturizat în procesul istoriei credinței”⁷⁴⁴. În această optică, Pontiful găsește spațiu pentru reafirmarea conceptului de inspirație biblică. Astfel, tocmai faptul că textul trece dincolo de sensul imediat pe care hagiografii au intenționat să-l confere scrierii, demonstrează deschiderea acesteia spre o interpretare care să includă comunitatea, al cărei reprezentant este hagiograful. Scriitorul sacru „vorbește într-o comunitate vie și, așadar, într-o mișcare istorică ce nu-i aparține nici lui însuși și nici colectivității, ci în care lucrează ca și călăuză o forță superioară”⁷⁴⁵.

Al doilea aspect este strâns legat de enunțul celui dintâi. Astfel, Papa subliniază o colaborare organică în

⁷⁴³ G.Segalla, „Un bel ritratto...”, cit., p. 562.

⁷⁴⁴ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 16. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 14].

⁷⁴⁵ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 14].

împreună-acțiunea celor trei factori strâns legați hagiograf-comunitate-Dumnezeu.

„Înainte de toate, există autorul individual sau grupul de autori, cărora le datorăm o carte a Scripturii. Însă acești autori nu sunt scriitori autonomi, în sensul modern al cuvântului, ci aparțin, însă, subiectului comun «poporul lui Dumnezeu»: ei vorbesc pornind de la acesta și acestuia i se adresează, până la punctul în care poporul este adevăratul, cel mai profundul «autor» al Scripturilor. Și mai mult, acest popor nu este autosuficient, întrucât se știe călăuzit și interpelat de Dumnezeu însuși care, în profunzime, vorbește prin intermediul oamenilor și al umanității din ei”⁷⁴⁶.

Astfel, Papa afirmă acest dublu raport de dependență al Bibliei, care nu poate fi ignorat de nici un proces exegetic: raportul Scripturilor cu Dumnezeu și raportul profund cu poporul. „Poporul lui Dumnezeu –Biserica- este subiectul viu al Scripturii, susține Pontiful; în acesta cuvintele Bibliei se constituie întotdeauna ca o prezență”⁷⁴⁷, având nevoie să se fie călăuzit de către Dumnezeu, în ultimă instanță de către Hristos, Cuvântul făcut trup.

Conturând aceste principii metodologice, Papa își afirmă încrederea fundamentală și substanțială în Evangheliile. Fără a trece cu vederea principiile metodologice prevăzute de către documentele magisteriale, Papa afirmă că a intenționat să facă „încercarea de a-l prezenta pe Isus al Evangheliilor ca Isus real, ca «Isus istoric» în sens propriu și deplin”⁷⁴⁸. Tot astfel, Benedict

⁷⁴⁶ *Idem*, p. 17. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 14-15].

⁷⁴⁷ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 15].

⁷⁴⁸ *Idem*, p. 18. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 15].

al XVI-lea este convins că rezultatele demersurilor sale marcate de credință, au zămislit o fizionomie plauzibilă a lui Isus, mai credibilă decât multe dintre portretele Nazarineanului rezultate de-a lungul acestor secole de cercetări.

„Eu sunt convins, și sper să poată să-și dea seama și cititorul, că această figură este mult mai logică, din punct de vedere istoric, și mult mai de înțeles decât reconstruirile cu care a trebuit să nu confruntăm de-a lungul ultimelor decenii. Eu socotesc că tocmai acest Isus –acela al Evangheliilor– reprezintă o figură plină de sens și convingătoare, din punct de vedere istoric”⁷⁴⁹.

Cum anume își argumentează Pontiful această încredere fundamentală în Evanghelii și în tabloul lui Isus pe care acestea îl furnizează? Sanctitatea Sa argumentează că doar un personaj cu totul aparte, precum Isus, putea să marcheze astfel propria epocă și, de fapt, întreaga istorie succesivă, punând oamenii în situația unei luări de poziție *pro* sau *contra*, ceea ce a dus la destinul său de refuz și la condamnarea pe cruce. Tot acestui fel al său extraordinar, intuit de către comunitățile creștine, i se datorează elaborările hristologice succesive, marcate innografic deja la douăzeci de ani după răstignire și înviere în scrisoarea către Filipeni. Aceasta a fost cauza care, la doar câțiva ani după evenimentele pascale, a imprimat grupurilor creștine o neobișnuită creativitate și forță, transformându-le, din grupuri anonime și marginale, în comunități care și-au cucerit teren și credibilitate.

Încrederea în ființa extraordinară a lui Isus, care se concretizează în aplicarea rodnică a metodelor amintite, îl poate

⁷⁴⁹ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 15].

conduce pe exeget, afirmă Papa Ratzinger, spre o lecturare plină de sens a Scripturilor.

„Desigur, a crede că tocmai ca om, El era Dumnezeu și că a făcut cunoscut acest lucru în mod învăluit în parabole, și cu toate acestea într-un mod mereu mai clar, trece dincolo de posibilitatea metodei istorice. Din contră, dacă la lumina acestei convingeri de credință textele se citesc cu metoda istorică și cu deschiderea acesteia înspre ceea ce este mai mare, acestea se întredeschid, pentru a înfățișa o cale și o figură ce sunt demne de crezare. Devin atunci clare și cercetarea complexă prezentă în scrierile Noului Testament față de figura lui Isus și, în ciuda tuturor diferențelor, acordul profund înăuntrul acestor scrieri”⁷⁵⁰.

Pontiful își exprimă convingerea că acest mod de abordare a lucrurilor și această metodologie îl va conduce mai departe decât a ajuns Schnackenburg, și împreună cu acesta, o bună parte din exegeza contemporană, chiar dacă își asigură cititorii de faptul că prețuiește munca exegetică modernă în general, arătându-și gratitudinea față de contribuțiile ei. „Eu am încercat doar, dincolo de simpla interpretare istorico-critică, să aplic noile criterii metodologice, care ne permit o interpretare teologică a Bibliei și care ne solicită totuși credința, fără a voi sau a putea pentru aceasta să se renunțe la seriozitatea istorică”⁷⁵¹.

Odată trecute în revistă aceste precizări metodologice pe care Papa Benedict al XVI-lea le face la începutul operei sale, vom încerca să vizităm succint tratarea ratztingeriană asupra lui Isus din Nazaret, pentru ca, mai apoi, să surprindem modul în care acestea au fost recepționate de către critică.

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 19. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 16].

⁷⁵¹ *Ibidem*. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 17].

V.4. ISUS ISTORIC ÎN TRATAREA LUI J. RATZINGER/BENEDICT AL XVI-LEA

Așa cum s-a afirmat în paginile precedente, cartea Papei este structurată în zece capitole diferite, precedate de o *Prefață* cu titlu de explicitare metodologică și o *Introducere în misterul lui Isus*.

Pentru a evita o simplă prezentare care să se limiteze la o parcurgere, unul după celălalt, a diferitelor capitole, vom încerca să le regrupăm tematic în două argumente, astfel încât să putem să surprindem modul în care Sfântul Părinte îl prezintă pe *Isus istoric* întâi în faptele sale (primul argument), apoi în cuvinte (al doilea argument) și la finalul acestora, să facem o trecere în revistă a simbolurilor care sunt atestate de către evanghelii, și pe care Papa le consemnează în cartea sa.

V.4.1. „Isus istoric” evidențiat în faptele sale

Prima activitate cu care Sf. Părinte deschide prezentarea lui Isus este evenimentul Botezului în Iordan (cap. 1). Autorul trece în revistă câteva din informațiile cu care evangheliștii prezintă împrejurarea botezului, oprindu-se asupra unor chestiuni de datare și de genealogie a lui Isus. Pentru încadrarea istorică, Papa Ratzinger situează toate informațiile legate de o posibilă cronologie, tocmai pentru că „activitatea lui Isus nu trebuie considerată într-un mai devreme sau mai târziu mitic, ce poate însemna deopotrivă oricând și niciodată; este un eveniment istoric databil în mod precis cu toată seriozitatea istoriei umane realmente întâmplare – cu unicitatea ei, a cărei contemporaneitate cu toate timpurile este diferită de

atemporalitatea mitului”⁷⁵². Este importantă această insistență pe surprinderea laturii concrete a istoriei lui Isus, tocmai pentru că ne orientează deja în direcția perspectivei autorului și ne furnizează elemente pentru o posibilă încadrare a cărții Papei în curentele de studii asupra lui Isus istoric.

Pontiful examinează progresiv semnificația botezului lui Ioan, marcând particularitățile acestuia față de alte botezuri practicate, de asemenea, în Israel.

„Botezul la care el invită se distinge de obișnuitele abluțiuni religioase. Nu este repetabil și trebuie să constituie transpunerea unei cotituri care determină viața întreagă într-un mod nou și pentru totdeauna. Este legat de o invitație arzătoare către un mod nou de a gândi și de a acționa, este legat îndeosebi de propovăduirea judecății lui Dumnezeu și propovăduirea Celui mai mare, care va veni după Ioan”⁷⁵³.

Nu doar prin gestul său de a boteza, ci prin însăși fizionomia și prezența sa, Ioan Botezătorul a constituit o apariție remarcabilă.

„Putem să ne imaginăm impresia extraordinară pe care trebuie să o fi suscitât figura și propovăduirea Botezătorului în atmosfera aprinsă a acelui moment din istoria Ierusalimului. În sfârșit exista un nou profet, calificat ca atare și prin propria sa viață”⁷⁵⁴.

Pentru a explica semnificația botezului la care se supune Isus, Papa Benedict face recurs la icoana și liturgia orientală a „Botezului Domnului”, în care acest eveniment este văzut într-o

⁷⁵² J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 31. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 27].

⁷⁵³ *Idem*, p. 34. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 29].

⁷⁵⁴ *Idem*, p. 35. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 29-30].

legătură strânsă și directă cu acela al Misterului Pascal, amintind modul în care „cântările liturgice din 3 ianuarie corespund aceloră din Miercurea Mare, iar acelea din 4 ianuarie cu cele din Joia Mare, cele din 5 ianuarie aceloră din Vinerea și Sâmbăta Mare”⁷⁵⁵. Pontiful consideră că în momentul botezului, Isus își începuse deja opera răscumpărătoare, aplicând valențe soteriologice asupra riturilor baptismale ale Bisericii.

„Coborând în apă, botezații își recunosc păcatele și încearcă să se elibereze de greutatea de a se simți supuși greșelii. (...) Isus a primit botezul stând în rugăciune. Pornind de la cruce și de la înviere a devenit clar pentru creștini ce anume s-a întâmplat: Isus își luase pe umeri greutatea păcatului întregii umanități; a dus-o cu sine în Iordan. Dă început activității sale luând locul păcătoșilor. O începe prin anticiparea crucii. (...) Semnificația deplină a botezului lui Isus, modul său de a aduce «orice dreptate» se revelează doar pe cruce: botezul înseamnă acceptarea morții pentru păcatele omenirii, iar vocea din cer «Acesta este Fiul meu preaiubit» (Mc 3,17) reprezintă trimiterea anticipată la Înviere”⁷⁵⁶.

Benedict al XVI-lea trece în revistă câteva considerații ale lui J. Jeremias asupra cuvântului aramean *taljā* (miel), cu care este desemnat Isus, și sfârșește prin a lua distanță față de teologia liberală care, considerând botezul ca pe un moment vocațional în care, făcând o experiență tulburătoare, Isus „ar fi ajuns aici la conștiința unui raport special cu Dumnezeu și a misiunii sale religioase, conștiință maturizată pe baza așteptărilor pe atunci dominante în Israel (...). Însă nimic din toate acestea nu se găsește în texte. Pe cât de cultă poate fi

⁷⁵⁵ *Idem*, p. 39. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 33].

⁷⁵⁶ *Idem*, p. 38. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 31-32].

îmbrăcămintea ce se poate da acestei teorii, aceasta poate fi subscrisă mai degrabă genului de roman asupra lui Isus decât unei interpretări reale a textelor”⁷⁵⁷.

Cel de-al doilea capitol tratează despre ispitele lui Isus, care sunt văzute într-o legătură strânsă cu “investitura” pe care Nazarineanul o primește odată cu evenimentul coborârii asupra sa a Spiritului Sfânt din momentul botezului.

„Cele trei Evanghelii sinoptice ne povestesc, nu fără surprinderea noastră, că întâia dispoziție a Spiritului îl conduce în deșert. (...) Este o pogorâre în pericolele care amenință omul, întrucât doar astfel omul căzut poate fi ridicat. Pornind de la nucleul original al misiunii sale, Isus trebuie să intre în drama existenței umane, să o traverseze până la capăt, pentru a regăsi astfel «oaia pierdută», pentru a o lua pe umeri și a o readuce acasă. Coborârea lui Isus «la iad», despre care ne vorbește *Crezul*, nu s-a întâmplat doar în moartea sa, ci face mereu parte din itinerarul său: El trebuie să reia întreaga istorie pornind de la începuturile ei - de la «Adam» -, să o parcurgă și să o sufere până la capăt pentru a o putea transforma”⁷⁵⁸.

Este interesant faptul că, în evaluarea ispitelor, Papa Benedict nu se limitează la o lectură de citire istorică și de exegeză a textelor evanghelice, ci abordează o interpretare actualizatoare. Astfel, prima ispită, -„dovada existenței lui Dumnezeu pe care ispititorul o propune în prima ispitire, constă în transformarea în pâine a pietrelor din deșert”⁷⁵⁹-, este un motiv pentru aducerea în discuție a unei grave probleme sociale:

⁷⁵⁷ *Idem*, pp. 44-45. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 36].

⁷⁵⁸ *Idem*, p. 48. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 38-39].

⁷⁵⁹ *Idem*, p. 53. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 42].

„Problema alimentării lumii –și, mai în general: problemele sociale – nu sunt oare primul și cel mai autentic criteriu pe care trebuie să fie proporționată mântuirea? Poate cineva, dacă nu satisface acest criteriu, să se denumească pe drept mântuitor? Marxismul și-a asumat tocmai acest ideal –într-un mod de înțeles- inima promisiunii sale de mântuire: ar fi făcut astfel încât orice foame să fie îndestulată și «deșertul să devină pâine»...”⁷⁶⁰.

Cea de-a doua ispitire „este, oarecum, mai greu de înțeles. (...) Diavolul se revelează cunoscător al Sfintei Scripturi, știe să citeze Psalmul cu exactitate. Întrega convorbire a celei de-a doua ispiti se configurează ca o dezbatere între doi experți ai Scripturii”⁷⁶¹. Tocmai pentru că diavolul apare ca un teolog ce cunoaște Biblia, Papa Benedict amintește de teologia liberală a *The Old Quest* în care „cele mai proaste cărți distrugătoare ale figurii lui Isus, distrugătoare ale credinței, au fost întreșuate cu presupuneri rezultate din exegeză”⁷⁶². Dacă la prima ispită, actualizarea era una de tip social, la cea de-a doua, continuitatea cu prezentul este văzută tot în domeniul exegezei. Există o clară referință la un mod unilateral de abordare a Scripturilor, îndărătul căreia întrevădem profilându-se mișcarea *Jesus Seminar*.

„Astăzi, Biblia este subordonată de către mulți criteriului așa-zisei viziuni moderne a lumii, a cărei dogmă fundamentală este Dumnezeu ce nu poate acționa în istorie – că așadar tot ceea ce-l privește pe Dumnezeu trebuie situat în domeniul subiectivului. Iar atunci, Biblia nu mai vorbește

⁷⁶⁰ *Idem*, p. 54. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 43].

⁷⁶¹ *Idem*, p. 57. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 45].

⁷⁶² *Idem*, p. 58. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 46].

despre Dumnezeu, despre Dumnezeu cel viu, ci vorbim doar noi înșine și decidem ce anume Dumnezeu poate să facă și ce anume vrem și trebuie să facem noi. (...) Disputa teologică între Isus și diavol este o dispută ce privește orice epocă și are ca obiect corecta interpretare biblică, a cărei întrebare hermeneutică fundamentală este aceea cu privire la imaginea lui Dumnezeu”⁷⁶³.

Cea de-a treia ispită, în care, lui Isus suit pe munte i se promit împărățiile lumii, „se revelează a fi cea fundamentală – în jurul întrebării cu privire la ce trebuie să facă mântuitorul lumii, (...) cu pericolul de a întoarce totul pe dos. Domnul explică imediat cum anume trebuie înțeles conceptul de Mesia pornind de la mesajul profetic luat în integralitatea sa: nu înseamnă putere lumească, ci crucea și comunitatea complet diferită ce se naște prin intermediul crucii”⁷⁶⁴. Astfel, ne apropiem de interpretarea actualizatoare pe care Papa o dă acestei ispite:

„Slăbiciunea credinței, slăbiciunea pământească a lui Isus trebuia să fie susținută de către puterea politico-militară. De-a lungul veacurilor această ispită –de a asigura credința prin intermediul puterii- s-a prezentat în mod continuu, în forme diferite, iar credința s-a găsit mereu în pericolul de a fi sufocată tocmai de îmbrățișarea puterii. Lupta pentru libertatea Bisericii, lupta pentru ca împărăția lui Isus nu poate fi identificată cu nicio structură politică, trebuie condusă de-a lungul tuturor secolelor. Fuziunea între credință și puterea politică, de altfel, cere mereu un preț: credința se pune în serviciul puterii și trebuie să se aplece după criteriile sale”⁷⁶⁵.

⁷⁶³ *Idem*, pp. 58-59. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 46-47].

⁷⁶⁴ *Idem*, p. 65. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 51-52].

⁷⁶⁵ *Idem*, pp. 62-63. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 50].

Următorul capitol în care Papa Benedict se referă la o acțiune concretă a lui Isus este al șaselea, capitol ce structurează o evaluare a apostolilor lui Isus. Aceștia, consideră Benedict al XVI-lea, intră într-un “noi” de care Hristos vorbește adesea, depășind o legătură care se bazează exclusiv pe o genealogie. „Acest «noi» al noii familii nu este amorf. Isus cheamă un nucleu de intimi aleși de către El într-un mod cu totul particular, care urmează misiunea Lui și conferă ordine și formă acestei familii”⁷⁶⁶. Asemenea Botezului, Papa subliniază că alegerea acestora a constituit un moment de rugăciune, comentând mai apoi semnificația numărului doisprezece.

Comentând scopul acestei alegeri –misiunea de vindecare și de scoatere a demonilor-, Pontiful face din nou o lectură actualizatoare, pornind de la sensul pe care acest mandat îl putea avea în antichitate, pentru a-i individualiza semnificația în prezent: „De altfel, lumea antică –precum a demonstrat îndeosebi Henri De Lubac- a trăit erupția credinței creștine precum eliberarea de spaima față de diavoli, o teamă care domina totul, în ciuda scepticismului și a iluminismului; la fel se întâmplă astăzi oriunde creștinismul ia locul unor religii tribale antice și, transformând elementele lor pozitive, le asumă în sine”⁷⁶⁷.

Pe lângă mandatul exorcistic, Pontiful comentează puterea de vindecare pe care Isus le-o conferă apostolilor, interpretând-o pornind de la cadrul de bază al semnificației mesajului și a persoanei lui Isus.

⁷⁶⁶ *Idem*, p. 203. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 155].

⁷⁶⁷ *Idem*, p. 208. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 158-159].

„În vindecările miraculoase ale Domnului și ale celor Doisprezece, Dumnezeu își revelează puterea sa benignă asupra lumii. Sunt, în esența lor, «semne» care trimit către Dumnezeu însuși și tind să-l pună pe om în mișcare către Dumnezeu. (...) Astfel, vindecările miraculoase sunt -pentru Isus și pentru ai săi- un element subordonat în ansamblul activității lor, în legătură cu care este în joc lucrul cel mai profund, tocmai «Împărăția lui Dumnezeu», - ca Dumnezeu să devină Domn în noi și în lume. Precum exorcismul alungă teama de diavoli și încredințează lumea, care provine din Rațiunea lui Dumnezeu, rațiunii omului, tot astfel actul vindecării prin intermediul puterii lui Dumnezeu este, în același timp, o invitație la a crede în Dumnezeu și a folosi forțele rațiunii în serviciul vindecării”⁷⁶⁸.

După specificarea conținutului misiunii, Papa explicitează componența deloc eterogenă a grupului Apostolilor: printre ei, întâlnim zeloți (Simon), probabil un sicar (Iuda iscarioteanul), un publican (Matei), pescari de pe lacul Ghenezaretului (Cefa-Petru, Andrei, Ioan, Iacob) sau oameni cu nume grecești (Filip și Andrei). În câteva paragrafe, Papa se referă, de asemenea, la grupul mai larg al celor șaptezeci, interpretând semnificația pe care un astfel de număr putea să o aibă.

Penultimul capitol al volumului ne prezintă două situații diferite, sub numele de „momente importante în drumul lui Isus”, și anume mărturisirea lui Petru și Schimbarea la față. Le consemnăm pentru a încheia tratarea asupra lui Isus istoric evidențiat prin faptele sale.

Mărturisirea lui Petru este situată în cadrul momentului semnificativ în care Isus întreabă ce anume gândește lumea

⁷⁶⁸ *Idem*, p. 211. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 161].

despre El și, respectiv, ce gândesc ei înșiși, beneficiind de atestarea multiplă a tuturor evangheliilor sinoptice. Scena aduce un motiv pentru prezentarea dimensiunii implicării personale a discipolilor, a necesității ca ei să dea un răspuns prin care să se decidă în favoarea lui Isus, și, de asemenea, pentru o reflecție asupra titlurilor mesianice ale lui Isus. Vorbind despre -

„confesiunile discipolilor, suveranul Pontif se întreabă: Ce anume observăm dacă privim întregul mozaic al textelor? Discipolii au recunoscut că Isus nu intra în niciuna dintre categoriile obișnuite, că El era ceva mai mult și mai diferit decât «unul dintre profeți». Deja din Predica de pe munte, precum și în fața acțiunilor sale puternice și a puterii de a ierta păcatele; din autoritatea predicării sale, precum din modul de a trata tradițiile Legii – din toate acestea ei au recunoscut că El era mai mult decât «unul dintre profeți». Era acel «profet» care, precum Moise, vorbea față în față cu Dumnezeu ca un prieten; era Mesia și era, cu toate acestea, nu în sensul unui simplu însărcinat din partea lui Dumnezeu. (...) Nu au reușit să compună toate acestea într-un răspuns perfect. Au folosit –pe bună dreptate- cuvintele promisiunii Vechiului Legământ: *Hristos – Cel Uns, Fiul lui Dumnezeu, Domnul*. Sunt cuvintele fundamentale în care s-a concentrat mărturisirea lor care, însă, rămânea încă în căutare mergând ca pe nimerite”⁷⁶⁹.

În toate cele trei evangheliile sinoptice, la șase zile după acest eveniment, este atestată Schimbarea la Față. Pontiful subliniază importanța interpretării acestui moment, situându-l calendaristic, după toate indicațiile izvoarelor, în contextul sărbătorii evreiești a corturilor.

„În mod substanțial, indicațiile temporale ale lui Matei, Marcu și Luca par să concorde. Cele șase, respectiv opt

⁷⁶⁹ *Idem*, pp. 351-352. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 264].

zile, s-ar referi așadar la săptămâna sărbătorii corturilor; schimbarea la față a lui Isus trebuie să fi avut loc în ultima zi a acestei sărbători, ce constituia deopotrivă vârful și sinteza ei interioară. (...) Marile evenimente ale vieții lui Isus au un raport intrinsec cu calendarul festivităților ebraice”⁷⁷⁰.

Papa interpretează rând pe rând, diferite elemente prezente în aceste relatări: apostolii aleși (care apar și în Grădina Măslinilor), locul ambivalent al muntelui, contextul rugăciunii, simbologia cromatică a transfigurării și a albului îmbrăcămintei lui Isus, prezența interlocutorilor profeți. Sintetizând, Pontiful concluzionează că „«puterea» (*dynamis*) Împărăției viitoare le apare (apostolilor) în Isus transfigurat care vorbește cu martorii Vechii Alianțe despre «necesitatea» pătimirii sale ca fiind cale spre mărire (cf. *Lc 24,26 urm*) Ei văd astfel Parusia anticipată; sunt inițiați, încetul cu încetul, în profunzimea întreagă a misterului lui Isus”⁷⁷¹.

V.4.2. „Isus istoric” evidențiat în cuvintele sale

Prima unitate în care Papa Benedict al XVI-lea ia în analiză predicarea lui Isus, este capitolul al treilea, intitulat generic “Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu”. Dacă mai multe atestări evanghelice vorbesc despre faptul că Isus a predicat “Evanghelia”, Pontiful încearcă să sondeze valențele acestui cuvânt. Recent, acesta a fost tradus prin expresia “vestea cea bună”, însă Papa insistă asupra bogăției de semnificații care merge cu mult mai departe de această traducere. „Acest cuvânt

⁷⁷⁰ *Idem*, pp. 353-354. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 265-266].

⁷⁷¹ *Idem*, p. 366. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 275].

aparține limbajului împăraților romani care se considerau domni ai lumii, mântuitori și răscumpărători ai acesteia. Proclamațiile care veneau de la împărat se numeau «evangelii», indiferent dacă ceea ce conțineau era bucuros ori plăcut. Ceea ce vine de la împărat –era ideea care se găsea dedesubt- este mesajul mântuitor, nu doar simpla veste, ci transformarea lumii înspre bine”⁷⁷².

Preluând acest cuvânt, evangheliștii presupun că anunțul pe care îl aduc, depășește cu mult proclamările unor presupuși mântuitori ai lumii (împărații), și o “evanghelie” „aici, are loc cu adevărat: un mesaj cu autoritate, care nu este doar cuvânt, ci realitate. (...) Aici se întâmplă cu adevărat ceea ce împărații doar pretind, fără a o putea îndeplini. Pentru că aici intră în acțiune adevăratul Domn al lumii: Dumnezeu cel viu”⁷⁷³.

Ce înseamnă totuși această “evanghelie” și care este conținutul său? Pontiful explicitează astfel:

„Conținutul central al Evangheliei este: Împărăția lui Dumnezeu e aproape. Se fixează un termen în timp, are loc ceva nou. Li se solicită oamenilor un răspuns la acest dar: convertire și credință. Centrul acestei comunicări este anunțul apropierii Împărăției lui Dumnezeu. Această proclamare reprezintă, de altfel, centrul cuvântului și al activității lui Isus. O poate confirma și o informație statistică: în Noul Testament expresia «Împărăția lui Dumnezeu» apare de 122 de ori. (...) Se poate spune: în timp ce axa predicării pre-pascale a lui Isus este anunțul Împărăției lui Dumnezeu, centrul predicării apostolice post-pascale este hristologia”⁷⁷⁴.

⁷⁷² *Idem*, pp. 69-70. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 55].

⁷⁷³ *Idem*, p. 70. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 56].

⁷⁷⁴ *Idem*, pp. 70-71. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 56].

Ajuns la această chestiune, Benedict al XVI-lea abordează o temă ce a fost deja prezentată în capitolele precedente, și anume concepția despre diferența predicărilor din perioada pre-și respectiv post-pascală. Papa amintește concepția lui Bultmann și, de asemenea, pe aceea a modernistului catolic A. Loisy ("Isus a propovăduit Împărăția lui Dumnezeu și a derivat Biserica!") Răspunsul la această chestiune, apreciază Pontiful, stă în modul în care considerăm, în ultimă instanță, figura lui Isus.

„Totul depinde de modul în care interpretăm expresia «Împărăția lui Dumnezeu» pronunțată de către Isus, în ce raport stă această propovăduire cu El, (care este) propovăduitorul: este doar un mesager ce trebuie să susțină o cauză -în ultimă instanță- independentă de El, sau mesagerul este El însuși mesajul? Întrebarea asupra Bisericii nu reprezintă chestiunea primară. Chestiunea fundamentală privește în realitate raportul între Împărăția lui Dumnezeu și Hristos: de acest lucru depinde modul în care mai apoi trebuie să înțelegem Biserica”⁷⁷⁵.

Pentru a intra ulterior în semnificația cuvântului “Împărăție”, Papa amintește cele trei modalități de interpretare care au fost prezente în perioada patristică. Întâi s-a subliniat mult coincidența dintre Împărăție, care nu este un „lucru” anume, și persoana lui Isus (interpretare hristologică). O a doua interpretare (idealistico-mistică), propulsată de către Origen, „vede Împărăția lui Dumnezeu situată în mod precis în interioritatea omului”⁷⁷⁶, acolo unde omul se convertește și se roagă. Cea de-a treia interpretare (eclesiastică) este aceea care

⁷⁷⁵ *Idem*, p. 72. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 57].

⁷⁷⁶ *Idem*, p. 73. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 58].

pune într-un raport strâns realitatea Împărăției predicate cu aceea a Bisericii, tendință dezvoltată mai apoi îndeosebi în teologia modernă.

Pontiful amintește, trecând prin interpretările mesajului lui Isus date de-a lungul istoriei teologiei, pe aceea a lui von Harnack (ce afirma că Isus a adus un mesaj adresat persoanelor situate individual, încercând să deșrădăcineze cultul în favoarea trăirii morale), a lui J. Weiss, adoptată și de către A. Schweitzer, la care am făcut referință, care pune accentul pe împlinirea exclusiv escatologică a Împărăției, și, în final, la „teologia speranței” a lui J. Moltmann, care vede credința ca o implicare în construirea activă a viitorului. Nu în ultimul rând, este amintită concepția modernă, pe baza căreia se încearcă depășirea ecleziocentrismului, a hristocentrismului și a teocentrismului, acuzate că ar dezbină, pe baza unui *imperoctrism* care să pună la centru Împărăția, fără a mai fi nevoie de evanghelizare, ci doar de o luptă susținută pentru pace, dreptate și armonie în lume. Papa subliniază reductivismul unei astfel de opinii care, pe lângă faptul că nu are puncte de sprijin pentru conturarea a ceea ce pacea, dreptatea sau armonia înseamnă cu adevărat, înlătură cu totul acțiunea lui Dumnezeu în favoarea unei realități construite exclusiv prin forțe omenești.

Benedict al XVI-lea pornește în căutarea substratului biblic al ideii de „Împărăție”. Astfel, răsfoind pagini ale Vechiului Testament, ale Psalmilor de întronizare și ale iudaismului vremii lui Isus, Pontiful aduce la lumină diferite concepții pentru a putea fixa câteva jaloane în vederea unei interpretări -pe cât posibil apropiate de acea dată- a ideii pe care putea să o aibă Isus despre „Împărăție”. Astfel, „«Împărăția» nu este pur și simplu prezentă în prezența fizică a lui Isus, ci (se găsește) prin intermediul acțiunii sale în Spiritul Sfânt. În acest

sens, Împărăția lui Dumnezeu, în El și prin El, acum și aici, devine prezență, «se apropie»⁷⁷⁷.

Una dintre situațiile în care sensul Împărăției este explicat e chiar discursul din cadrul Predicii de pe Munte. Papa o dezvoltă în capitolul al patrulea. Fiind unul dintre capitolele cele mai prolixе din întreaga tratare, sunt luate aici în analiză diferitele părți ale acestui lung discurs relatat de către evanghelia lui Matei.

Suindu-se pe munte (spațiu al rugăciunii), asemenea unui nou Moise, Isus pare să dea o nouă *Torah*. Din tot acest discurs, Pontiful se oprește asupra a trei părți, pe care le consideră importante: Fericirile, noua *Torah*, și partea în care se vorbește despre rugăciune.

Vorbind despre Fericiri, Benedict al XVI-lea încearcă să le explice în sensul lor global, luând în analiză tradiția din care acestea se nasc, destinatarii lor și semnificația concretă a fiecăreia.

„Fericirile reprezintă niște paradoxuri: criteriile mundane sunt întoarse de îndată ce realitatea este privită din perspectiva corectă, sau mai precis din punctul de vedere al scăării de valori a lui Dumnezeu, care e diferită de scara de valori a lumii. Tocmai aceia care, din prisma criteriilor mundane sunt considerați săraci și pierduți sunt adevărații norocoși, cei binecuvântați, și pot să se bucure și să jubileze în ciuda suferințelor lor. Fericirile sunt promisiuni în care strălucește noua imagine a lumii și a omului pe care Isus o inaugurează, «răsturnarea valorilor». Sunt promisiuni escatologice; cu toate acestea, expresia nu trebuie să fie înțeleasă în sensul că bucuria pe care o anunță ar fi mutată într-un viitor cu totul îndepărtat ori exclusiv în cealaltă dimensiune. Dacă omul începe să privească și să trăiască

⁷⁷⁷ *Idem*, p. 84. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 66].

pornind de la Dumnezeu, dacă pășește în compania lui Isus, atunci trăiește în funcție de criterii noi, și atunci puțin *eschaton*, de ceea ce trebuie să vină, este deja prezent acum. Începând de la Isus, bucuria intră în (mijlocul) încercărilor”⁷⁷⁸.

Luând în analiză fiecare *Fericire* în parte, Papa Benedict grupează considerații exegetice, lecturi reactualizatoare și interpretări care au fost date uneia sau alteia de-a lungul istoriei, în diferite contexte ecleziale sau de gândire laică. Concluzionând, Pontiful consideră că:

„Predica de pe munte este o hristologie ascunsă. Îndărătul acesteia se găsește figura lui Hristos, a celui om care este Dumnezeu, însă tocmai pentru aceasta (El) se coboară, se dezbracă, până la moartea pe cruce. (...) Față de splendoarea ademenitoare a omului lui Nietzsche, această cale, la prima vedere, pare mizeră, de-a dreptul de ne-propus. Însă este adevărata «cărare a muntelui înalt»; numai pe calea iubirii se deschide bogăția vieții, măreția vocației omului”⁷⁷⁹.

A doua parte a Predicii de pe munte luată în analiză este denumită „*Torah* a lui Mesia”. Aici, Papa ia în analiză discursurile introduse de către formula *s-a spus, dar Eu vă spun*.

„Isus nu face nimic nemaiauzit atunci când contrapune normelor cazuistice, practice, dezvoltate în *Torah*, voința divină pură ca o «mai mare dreptate» (Mt 5,20) care se așteaptă din partea fiilor lui Dumnezeu. El reia dinamismul intrinsec al aceleiași *Torah*, dezvoltat ulterior de către profeți

⁷⁷⁸ *Idem*, p. 95. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 75].

⁷⁷⁹ *Idem*, pp. 124-125. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 97].

și, ca Cel ales, ca profet care cu Dumnezeu se găsește «față în față» (*Dt 18,15*), îi conferă o formă radicală”⁷⁸⁰.

Este interesantă o cheie de lectură pe care Pontiful o abordează pentru lecturarea predicii de pe munte, îndeosebi în partea care privește depășirea Legii făcută de către Isus. Astfel, Benedict al XVI-lea își alege un interlocutor inedit, în persoana lui Jacob Neusner, autor al volumului *Un rabin conversează cu Isus*⁷⁸¹:

„În căutarea unui răspuns, mi-a fost de mare ajutor (...) cartea cercetătorului evreu (...) Neusner, un evreu observant și rabin, a crescut în prietenie cu catolici și evanghelici, predă la universitate împreună cu teologi creștini și nutrește un respect profund față de credința colegilor săi creștini, dar rămâne puternic convins de validitatea interpretării ebraice a Sfințelor Scripturi. (...)

În această carte, autorul ia loc în mijlocul grupului de discipoli pe «muntele» Galileii. Îl ascultă pe Isus, îi confruntă cuvântul cu cuvintele Vechiului Testament, și cu tradițiile rabinice fixate în *Mishnah* și în *Talmud*. (...) El ascultă, confruntă și vorbește cu Isus însuși. Este atins de grandoarea și de puritatea cuvintelor sale și, cu toate acestea, e neliniștit de acea inconciliabilitate finală pe care o găsește în miezul Predicii de pe Munte. (...) Încearcă în continuare să înțeleagă, este atins în continuare de măreția lui Hristos, și reîncepe permanent să vorbească cu El. Însă la sfârșit, decide să nu-l urmeze pe Isus”⁷⁸².

⁷⁸⁰ *Idem*, p. 155. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 119].

⁷⁸¹ J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, Doubleday, New-York 1993.

⁷⁸² J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., pp. 129-130. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 100-101].

Astfel, Sfântul Părinte preia idei din dialogurile imaginare ale lui Neusner cu Isus, obținând astfel prin poziția de contrast pe care acesta o reprezintă, sublinieri inedite ale originalității predicării lui Isus. Există un punct central al acestei predicări, pe care Neusner îl surprinde foarte bine, și care constituie 'piatra de poticnire' în calea convertirii acestui rabin. Exemplificăm cu citatul pe care, la rândul său Papa îl menționează:

„«Astfel –spuse maestrul- acesta e ceea ce înțeleptul Isus avea de spus?». Eu: «Nu într-un tot, însă aproape». El: «Ce anume a lăsat la o parte?». Eu: «Nimic». El: «Atunci ce anume a adăugat?». Eu: «Pe El însuși»”⁷⁸³.

Cel de-al treilea sector important al cuvintelor lui Isus despre care Papa promitea la începutul capitolului al patrulea că urma să vorbească, este conturat, însă, într-un capitol distinct (al cincilea), care poartă ca titlu “Rugăciunea Domnului”.

Principala rugăciune asupra căreia Benedict al XVI-lea zăbovește este, firește, *Tatăl nostru*. Capitolul care rezultă, este o bijuterie alcătuită din pasaje exegetice, meditații sapiențiale și reactualizări privite prin prisma istoriei Bisericii, preluând din viețile concrete ale unor sfinți care au devenit la rândul lor întrupare concretă și efectivă a rugăciunii. Papa preia ocazia, prin comentarea frază cu frază a intențiilor propuse de către Isus în această rugăciune, în cele două versiuni mateiană și lucană, pentru a compila acest mic tratat despre ce este ori ce nu este rugăciunea, despre tipurile de rugăciune ori despre tradițiile prezente în aceasta.

⁷⁸³ J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, Doubleday, New-York 1993, p. 96, *apud* J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 131. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 102].

În capitolul al șaptelea, Benedict al XVI-lea ia în analiză *Parabolele lui Isus*, prezentând inițial natura și scopul acestora, pentru ca mai apoi să ia în analiză trei exemple alese din evanghelia lui Luca: parabola samarineanului îndurător (Lc 10,25-37), a tatălui milostiv și a fiului risipitor (Lc 5, 11-32) și, în final, aceea a bogatului și a lui Lazăr (Lc 16,19-31).

Un alt capitol în care Pontiful dezvoltă o imagine a lui Isus pornind de la cuvintele sale este al zecelea, ultimul din cuprinsul cărții. Purtând titlul “Afirmațiile lui Isus despre Sine însuși”, Papa încearcă să surprindă câteva dintre apelativele care sunt menționate în izvoarele evanghelice, din gura altor persoane -inclusiv demoni-, ori din gura lui Isus însuși, cu referință la persoana sa.

„Trebuie să facem o examinare atentă a titlurilor cu care Isus se denumește pe sine însuși în Evanghelii. Sunt două. Pe de-o parte, îi place să se denumească «Fiul Omului»; pe de-o altă parte, există –îndeosebi în evanghelia lui Ioan- texte în care El vorbește despre sine pur și simplu ca «Fiul». Isus nu a folosit pentru sine titlul de «Mesia»; acela de «Fiu al lui Dumnezeu» îl regăsim pe buzele sale doar în anumite pericope din evanghelia după Ioan. Când a fost desemnat cu titlul de Mesia ori cu calificări similare –pe de-o parte de diavolii alungați iar, pe de-o alta, în mărturisirea lui Petru-, El a ordonat tăcerea. Deasupra crucii apare, în final, -de acum în mod public pentru toată lumea- titlul de Mesia, Rege al iudeilor”⁷⁸⁴.

Papa ia în analiză cele două titluri legat de care există mențiuni că Isus le-ar fi folosit vorbind despre sine “Fiul Omului” și respectiv “Fiul”. Ultimul subcapitol, cu care se încheie volumul, este dedicat studiului expresiei “Eu sunt”

⁷⁸⁴ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 369. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 277-278].

folosită de Isus, care devine revelatoare a persoanei Sale. „Când Isus spune «Eu sunt», reia istoria (trăită de către poporul ales în fața lui Dumnezeu) și o raportează la Sine însuși. Indică unicitatea sa: în El este prezent în persoană misterul unicului Dumnezeu. «Eu și cu Tatăl suntem una»”⁷⁸⁵.

Concluzionând, Benedict al XVI-lea reia esențialul din apelativele hristologice pe care le-a prezentat:

„Am individualizat trei expresii în care deopotrivă, Isus învăluie și dezvăluie misterul său: *Fiul lui Dumnezeu*, *Fiul* și *Eu sunt*. Toate aceste trei expresii demonstrează înrădăcinarea sa profundă în cuvântul lui Dumnezeu, în Biblie, în Israel, în Vechiul Testament. Oricum, toate aceste expresii își capătă semnificația deplină doar în El; să spunem așa, l-au așteptat pe El.

În toate trei se manifestă originalitatea lui Isus, - noutatea sa, caracteristica sa exclusivă, pentru care nu există alte derivații. Toate trei sunt așadar posibile doar pe buzele lui - într-un mod central cuvântul «Fiul», căruia îi corespunde apelativul de rugăciune *Abba-Tată*. Pentru aceasta, niciuna dintre cele trei nu putea să devină o simplă expresie de confesiune a «comunității», a Bisericii ce se naște”⁷⁸⁶.

Putem să observăm de aici, interesul Papei pentru explicitarea stratului istoric al mărturiilor despre Isus, întrezărind aplicarea criteriului dublei neasemănări, despre care s-a vorbit în *The Third Quest*.

Pentru completețea imaginii lui Isus, Papa Benedict al XVI-lea nu omite să cerceteze câteva dintre simbolurile care sunt atestate de către evanghelii, care menționează că determinate

⁷⁸⁵ *Idem*, p. 398. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 299].

⁷⁸⁶ *Idem*, pp. 404-405. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 304].

imagini de factură simbolică au fost prezente în predicarea lui Isus. La rândul lor, și acestea pot să completeze cadrul general al ambientului său de bază, al culturii, al vieții sale și, nu în ultimul rând, al farmecului său personal. Astfel, capitolul al optulea începe cu o prezentare generală a simbolurilor prezente în Evanghelia lui Ioan, pentru ca, mai apoi, să fie tratate distinct simbolurile apei, a viței de vie și a vinului, pentru a sfârși cu simbolurile pâinii și a păstorului. Pentru a studia aceste imagini, Papa face apel la simbologia Vechiului Testament, la liturgia ebraică, la simbolistica universală, la noțiuni de geografie și de istorie a religiilor și, nu în ultimul rând, la scrieri contemporane ori patristice, pentru a culege toată bogăția de semnificații prezentă în aceste imagini neotestamentare.

V.5. RECEPTAREA CĂRȚII PAPEI BENEDICT

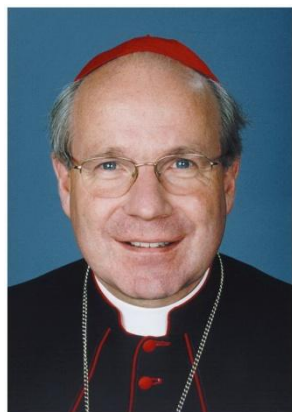
Așa cum am menționat în prima prezentare a cărții Papei Benedict asupra lui Isus din Nazaret, precizarea sa asupra faptului că nu își propunea opera ca pe un document magisterial, fiind dispus să primească sugestiile și criticile oricărei persoane care voia să inițieze un dialog, a fost luată foarte în serios de feluriți scriitori, cercetători, teologi, filosofi sau chiar liber cugetători. Am expus, de asemenea, o afirmație a lui Segalla, care considera că o mare parte a luărilor de poziție s-au concretizat la nivel ziaristic, în recenzii ori exprimări de opinie mai mult sau mai puțin prolixе. Este suficientă o simplă consultare pe net, cu ajutorul unui motor de căutare, pentru a găsi felurite astfel de rezultate. Pe lângă articole publicate în reviste de specialitate, vom menționa și câteva surse indicative asupra gradului de receptare al operei Papei în diferite foruri de discuție.

V.5.1. Recenzii pozitive

V.5.1.1. Receptarea operei între episcopii catolici

Primul volum al operei *Isus din Nazaret* a fost prezentat în cadrul unei conferințe de presă ținută în Aula Paul al VI-lea din Vatican, pe data de 13 aprilie 2007. Printre vocile care au intervenit evaluând cartea, s-a aflat și Arhiepiscopul de Viena, Card. **Christoph Schönborn**.

În analiza sa, Cardinalul Schönborn considera că acest volum, mărturie a urmașului Apostolului pe care Hristos l-a întrebat „Petre, mă iubești tu?” (*In* 21,15) asupra lui Hristos însuși, izvorăște din „neobosita confruntare intelectuală, truda conceptualizării, puterea argumentelor, pasiunea pentru căutarea obiectivă a adevărului, efortul pentru a da un răspuns tuturor acelor care întreabă și caută, asupra motivului propriei speranțe (cf. *1Pt* 3,15)”⁷⁸⁷. Spre ce scop anume este destinată această încercare a Papei, articulată în volumul despre Isus? Cardinalul consideră că, trecând dincolo de critici ori elogii aduse unor metode critice de exegeză, firul roșu ce străbate cartea este legat de o provocare: oare figura lui Isus posedă, în sine, un sens? Putem considera a fi corect modul în care El însuși s-a considerat și pe care, mai apoi, l-a impregnat



Card. Christoph
Schönborn
(1945 - ...)

⁷⁸⁷ Ch. Schönborn, „Il Papa nell’Agorà”, pe: http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/20040.php?index=20040&po_date=13.04.2007&lang=it.

sub formă de credință apostolilor și întregii Biserici? Schönborn consideră că este aceasta întrebarea de fond, căreia Pontiful încearcă să-i furnizeze un răspuns, iar concluzia Cardinalului este că „în realitate, întreaga carte a lui Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea reprezintă o unică tentativă «simfonică» de a demonstra «coerența» figurii lui Isus, ca fiind Unicul ce se găsește într-un raport absolut și imediat cu Dumnezeu”⁷⁸⁸.

Aprecierile Cardinalului Schönborn caută nu doar forma pozitivă a cărții, ci și substratul său profund spiritual. „Autorul acestei cărți asupra lui Isus este, fără îndoială, unul pe care Isus l-a atras în interiorul acestei comuniuni cu Dumnezeu. Dotat cu o inteligență briliantă, cu o «rațiune amplu deschisă» (p. 214), el aduce aici rodul lungului său itinerar cu Isus Hristos”⁷⁸⁹. Iar dacă Pontiful este un om cu capacități umane extraordinare, fostul său student, astăzi Arhiepiscop de Viena, dacă pe de-o parte deplânge faptul că sarcinile ecleziastice i-au închis maestrului un drum al dedicării totale pe calea muncii de cercetare academică, pe de-o altă consideră că bagajul său intelectual și spiritual a găsit o altă canalizare, prin slujirea episcopală a lui Ratzinger, și prin succesiva chemare pe scaunul urmașului lui Petru.

Cardinalul **Georges Marie Martin Cottier**, Pro-teolog emerit al Casei Pontificale, a răspuns câtorva întrebări ce i-au fost adresate de către cotidianul *Osservatore Romano* cu privire la opera Papei Benedict al XVI-lea asupra lui Isus. Întrebat cum evaluează în general cartea și succesul ei, Cardinalul Cottier a afirmat că -

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

„nu poate să fie considerată o carte populară în sensul efectiv al cuvântului. Este, cu siguranță, o carte dificilă. Nu atât de mult pe planul limbajului, care în realitate este foarte clar, limpede: Papa folosește doar puțini termeni rezervați doar specialiștilor în materie. Mai degrabă pe planul problematicei, ce aparține istoriei gândirii mai curând decât exegezei. Este vorba despre o reflecție asupra naturii teologiei. Și ca atare, presupune o anumită cultură”⁷⁹⁰.

Cardinalul Cottier vorbește despre o caracteristică a acestei opere, care s-ar putea denumi „de universalitate”: aceasta nu se adresează doar creștinilor, ci tuturor, așa cum nu poate fi citită doar de către cei care posedă deja o credință. Tot astfel, Cardinalul consideră că aportul principal al acestei cărți se poate regăsi în faptul că „recompune fractura între Isus istoric și Isus al credinței, arătând cu claritate că lecturarea autentică a lui Hristos este reprezentată tocmai de credință”⁷⁹¹. Într-o altă ordine de idei, se ia în considerare faptul că această carte aduce la lumină o instanță teologică și exegetică pe care Benedict al XVI-lea o purta în inimă într-un chip aparte.

„M-a impresionat foarte mult faptul că, în *Premisa* volumului, acesta se referă și la cele două lucrări ale Comisiei



Card. Georges Marie
Martin Cottier
(1922 - 2016)

⁷⁹⁰ Card. G. M. M. Cottier, Francesco M. Valiante, “Ridare alla fede il diritto di cittadinanza contro ogni pregiudizio”, *Osservatore Romano*, 16.01.2007, pe <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2008/01/il-cardinale-cottier-ripropone-i.html>.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

Pontificale Biblice, a cărui președinte Ratzinger a fost: *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină și Interpretarea Bibliei în Biserică*. E vorba de un aspect foarte interesant, întrucât revelează că problematica volumului era și problematica personală a teologului Ratzinger. Cred, prin urmare, că această operă îi va ajuta înainte de toate pe teologi să înțeleagă modul în care astăzi, munca lor trebuie să pornească de la textul sacru”⁷⁹².

Rapida difuziune a operei a arătat setea care există față de întâlnirea cu Isus. Însă calitatea principală a acestei cărți, consideră Cottier, este „onestitatea științifică”, comparând lucrarea lui Benedict al XVI-lea cu producții actuale care pornesc cu prejudecăți metodologice și științifice, dorind adesea să discrediteze Biserica și credința.



Card. Karl Lehmann
(1936 - ...)

La rândul său, Cardinalul **K. Lehmann** face o recenzie pozitivă cărții Papei Benedict. „Este cu adevărat surprinzător, consideră Lehmann, faptul că Papa nu conferă în acest volum o formă organică omiliilor și catehezelor asupra lui Isus Hristos pe care le ține cu regularitate, ci scrie și publică o operă asupra lui Isus fundamentată științific și articulată în mod sistematic”⁷⁹³.

Lehmann consideră că principala

⁷⁹² *Ibidem*.

⁷⁹³ K. Lehmann, „Benedetto XVI -Gesù di Nazareth. Una sorprendente libertà”, *Regno Attualità*, 8/2007, pe <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/06/gesu-di-nazaret-il-commento-del.html>.

caracteristică a atitudinii Papei în a propune lumii această carte este curajul. Este un act de libertate interioară și de cutezanță, tocmai în măsura în care „parcursul pe care Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea invită a fi întreprins, nu are nevoie să fie legitimat în termeni autoritari”⁷⁹⁴. Caracteristicile pregnante ale cărții sunt date de faptul că -

„este caracterizată de atenție și reflecție, echilibru și finețe, de o seninătate și, în același timp, o simplitate ce fascinează; o carte ce dorește (și cu siguranță va reuși) să cucerească mulți cititori (determinându-i) să împărtășească propriul lor drum cu Isus Hristos. Cel care va citi va avertiza -cum analog se întâmplă în lecturarea altor autori de teologie ai veacului al XX-lea- că creștinismul nu este cu precădere un sistem etico-dogmatic de propoziții de credință și de prescripții morale, ci o persoană concretă ce ne invită să-i urmăm calea. Aceasta este rațiunea ce l-a indus pe Papa să întreprindă cu absolută sinceritate -mi se pare termenul cel mai potrivit- tentativa de a ne deschide drumul către izvoarele cunoștinței noastre asupra unicității persoanei Sale, de altfel fără a ne cere să renunțăm la rațiune. Isus din Nazaret este o operă fundamentată științific și, în același timp, o carte de credință: în seninătatea impulsului său misionar este o carte de care avem astăzi o nevoie profundă”⁷⁹⁵.

Un alt teolog cu un larg renume internațional, Arhiepiscopul italian de Chieti-Vasto **Bruno Forte**, face referință la aspectul științific al cărții Papei.

„Opera lui Ratzinger asupra lui Isus nu ignoră două veacuri de critică modernă asupra istoricității evangheliilor și, cu siguranță, nu vrea să fie o revenire la acea inocență narativă pre-critică, ce permitea scrierea unei biografii a Nazarineanului dând drept sigură verosimilitatea istorică a

⁷⁹⁴ *Ibidem*.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

fiecărei informații evanghelice. Cartea, însă, nu e nici măcar un exercițiu critic în sensul școlii protestante-liberale – aceea exprimată în numeroasele «Vieți a lui Isus» ale așa-zisei «Leben Jesu Forschung» a veacului al XIX-lea”⁷⁹⁶.

Expresia sintetică cu care Bruno Forte definește cartea Papei este „o prezentare riguroasă a figurii lui Isus din Nazaret la lumina unei inocențe narrative post-critice”⁷⁹⁷, și argumentează această idee afirmând că opera Papei „dă credit plauzibilității istorice a Evangheliilor, însă nu într-un mod a-critic și cu prejudecăți, cât mai degrabă alegând mărturiile și aplicând criteriul pe care rafinata dezbatere a două secole le-a elaborat cu privire la istoricitatea informațiilor evanghelice”⁷⁹⁸.



E. S. Bruno Forte
(1949 - ...)

Forte afirmă că Pontiful se situează pe linia hermeneutică prospectată de către H. G. Gadamer, care susținea că în abordarea unei persoane ori a unei opere trecute, intră în joc trei dimensiuni: faptul de a-i fi străin, coapartenența și fuziunea finală a orizonturilor. „O astfel de abordare (precum cea a Papei) este orice altceva decât marcată de prejudecăți ori neștiințifică: aceasta adecvează criticismul necesar pentru cunoașterea istorică a obiectului și face ca cercetarea asupra trecutului să devină un

⁷⁹⁶ B. Forte, “Il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger”, pe: <http://www.pastoralespiritualita.net/modules/news/article.php?storyid=1361>.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

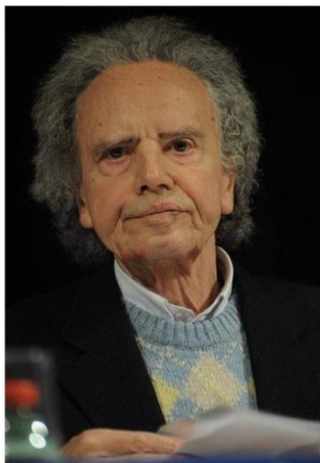
⁷⁹⁸ *Ibidem*.

izvor singular de viață nouă și de legături proaspete cu prezentul”⁷⁹⁹.

Episcopul Forte concluzionează afirmând că opera Papei asupra lui Isus din Nazaret este „performativă», mizând adică să îl implice pe cititor în primă persoană”⁸⁰⁰.

V.5.1.2. Receptarea operei între teologii catolici

Cunoscutul teolog italian **Rosino Gibellini**, afirma într-un interviu acordat lui Giuseppe Mensi pentru ziarul brescian *La Voce del Popolo* că „studiul Papei posedă o linie istoriografică bine definită, pe baza celei mai bune exegeze catolice, îndeosebi de limbă germană”⁸⁰¹. Luând în examen trei faze ale cercetărilor asupra lui Isus istoric, pe care Gibellini le începe de la Bultmann, continuând cu *New Quest* și, în fine, cu *Third Quest*, al cărei reprezentant îl amintește pe Meier, teologul consideră că „Ratzinger nu se inserează în această scandare ci, în contact cu alți exegeți catolici și protestanți (Jeremias, Gnllka, Berger, Söding) valorizează la maximum mărturia istorică prezentă în Evanghelii. Cartea va merge în direcția



Rosino Gibellini
(1926 - ...)

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

⁸⁰⁰ *Ibidem*.

⁸⁰¹ R. Gibellini, G. Mensi, “Gesù di Nazareth raccontato da Benedetto XVI”, *La Voce del Popolo*, Brescia, pe: <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/06/gesu-di-nazaret-intervista-rosino.html>.

consolidării acestei linii, de altfel bine definită și constantă în teologia modernă și contemporană”⁸⁰².

Întrebat care crede că este noutatea cărții Papei Benedict, R. Gibellini consideră că:

„Noutatea constă în reconfirmarea și în dezvoltarea unei metodologii de exegeză și de teologie care restrânge raportul dogmei hristologice cu istoria, așa cum apare din concluzia operei: dogma de la Niceea (325 d.Hs), introducând în Crez cuvântul *homooúsios* (de aceeași substanță), «nu a elenizat credința, nu a gravat-o după o filosofie străină, ci a fixat propriul element incomparabil de nou și de diferit, care apăruse în modul lui Isus de a vorbi cu Tatăl»”⁸⁰³.

Privind cartea Pontifului, Gibellini evaluează că aceasta nu reprezintă nici o întoarcere în trecut și nici un nou început, în măsura în care Ratzinger este coerent cu stilul teologic pe care până acum l-a practicat, un stil ce „folosește metoda istorico-critică ca instrument auxiliar, pentru a trece la o exegeză canonică, așa cum este definită, care citește textele individuale în cadrul totalității Bibliei, și care prelungește așadar exegeza în teologie, ce devine exegeză teologică și care, în acest moment al itinerarului, solicită pasul credinței”⁸⁰⁴.

Într-un alt interviu, luat de această dată biblistului italian **Rinaldo Fabris**, acesta vorbește despre cele două mari provocări pe care le prezintă cartea Papei în materie de interpretare scripturistică. Prima este cea care trebuie să afirme că „astăzi, în domeniul exegetic, nimeni nu mai pune în dubiu faptul că Evangheliile se fundamentează pe evenimentul istoric al lui Isus

⁸⁰² *Ibidem*.

⁸⁰³ *Ibidem*.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

și pe moartea și învierea Sa”⁸⁰⁵. Cea de-a doua perspectivă, susține Fabris, ridică întrebarea: „Cercetarea istoriografică trebuie să se oprească la informația minimă susținută de diferitele izvoare sau poate să încerce să intre, prin intermediul Evangheliilor, în misterul acestei persoane”⁸⁰⁶?

Fabris amintește că Pontiful consideră că abordarea Scripturii nu trebuie făcută folosind și absolutizând o singură



Rinaldo Fabris
(1936 - 2015)

metodă întrucât, lecturând cu onestitate Evangheliile se ajunge inevitabil să se descopere că acel Isus istoric este tocmai Hristosul credinței, evaluând că „ceea ce Käsemann afirma pe cale dogmatică, Ratzinger prezintă ca informație istorică ce ne este oferită de către Scriptură”⁸⁰⁷.

După ce amintește unele conținuturi ale operei ratzingeriene, precum încrederea acordată perspectivei istorice a evangheliei lui Ioan și specificul exegezei canonice, Rinaldo Fabris consideră că aspectul cel

mai apreciabil al cărții Suveranului Pontif stă în faptul că acesta -

„deschide anumite ferestre care merg dincolo de dezbaterile teologice sau hristologice. Ridică întrebarea cheie: ce anume a adus nou Isus, față de ceea ce însemna ebraismul sau față de ceea ce afirmaseră deja celelalte mari experiențe

⁸⁰⁵ G. Bernardelli, “La ricerca storiografica può addentrarsi nel mistero di Cristo? Il biblista Rinaldo Fabris parla del libro «Gesù di Nazaret»”, *Avvenire*, 8.05.2007, pe: <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/05/gesu-di-nazaret-una-sfida-allesegesi.html>.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

religioase ale umanității? Aceasta este chestiunea diferenței, a noutății creștine, care (Papei) îi este atât de dragă. Cu Isus –sună răspunsul lui- s-a schimbat imaginea lui Dumnezeu și imaginea omului. El a adus imaginea lui Dumnezeu Tatăl în interiorul umanității. Aceasta este, în final, inima Evangheliilor”⁸⁰⁸.

V.5.1.3. Receptarea operei în lumea universitară laică

Andrei Marga, filosof, politolog și om politic român, profesor universitar, fost ministru și rector al Universității



Andrei Marga
(1946 - ...)

Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, a recenzat cartea Papei Benedict la nu multă vreme după apariția ei. Filosoful român, care de altfel prețuiește într-un mod aparte teologia lui Joseph Ratzinger, aprecia că această carte „a adus la sinteză vederile sale (ale Pontifului) din perspectiva lămuririi bazelor hristologiei și, în fond, a elucidării încă o dată, pentru timpul nostru, a inepuizabilei personalități a lui

Isus din Nazaret”⁸⁰⁹.

Filosoful român găsește că actualitatea cărții stă în faptul că „societatea contemporană are, la rândul ei, în *Jesus von Nazareth*, una dintre diagnozele de referință. Este vorba acum, se

⁸⁰⁸ *Ibidem*.

⁸⁰⁹ A. Marga, „Figura lui Iisus” în ID., *Absolutul astăzi...*, cit., p. 283. Publicat inițial cu titlul „O carte de cotitură”, pe: <http://www.ziuadecj.ro/action/article?ID=4115>.

argumentează în carte, de o lume dominată «de mentalitate tehnicistă», ce se aplică «în gol», din moment ce valorile de bază ale vieții sunt «înlăturate» (p. 62)⁸¹⁰. Marga se oprește asupra dimensiunii antagonice pe care Papa o regăsește prezentă între religie și tentativa de instrumentare a acesteia de către forța politică, și subliniază elogiativ propunerea Pontifului care merge în direcția unei reglări a istoriei cu Dumnezeu, evitând înstrăinarea omului de Acesta.

Andrei Marga apreciază cartea Papei ca o revenire la o explicitare clară a metodologiei teologice care, după anii Șaptezeci, a scăzut din atenția teologilor și a filosofilor. Ratzinger nu și-a adus primul aport doar în această carte, întrucât -

„a intrat, cu o cultură solidă, în căutările de înnoire a Bisericii Catolice, ce au culminat cu declarațiile Conciliului Vatican II (1965), angajat pe direcția unei opere teologico-filosofice de cea mai mare anvergură, în mediul problemelor puse de expansiunea fără precedent a cercetării lui «Isus istoric» și de scientizarea mentalității contemporane, având peste două decenii răspunderea doctrinei la Vatican, Joseph Ratzinger a contribuit major (...) la reconstrucția metodologiei”⁸¹¹.

Marga reamintește de avertismentele asupra caracterului reductiv al exegezei istorico-critice, pe care deja tânărul teolog Ratzinger le dădea în volumul *Introducere în creștinism*, și verifică modul în care această clarviziune este prezentă și în opera despre Isus din Nazaret, specificând tipul de exegeză care ar fi în măsură să completeze și să suplinească lipsurile celei propulsate de către Von Harnack și Bultmann. „Așa stând lucrurile, «metoda istorico-critică» nu este de părăsit, dar adepții ei trebuie

⁸¹⁰ *Idem*, p. 285.

⁸¹¹ *Idem*, p. 286.

să accepte că această metodă atrage după ea însăși în discuție, prin limitele ei, alte «metode întregitoare» (p. 16)”⁸¹². Aluzia clară este la “exegeza canonică” la care Suveranul Pontif face continuă referință.

Concluzionând, filosoful Andrei Marga subliniază importanța operei Papei Benedict, importanță ce vizează orice intelectual, dincolo de frontierele teologiei, ca o reamintire savantă a unor adevăruri de credință și de viață. „*Jesus von Nazareth* este o scriere monumentală inclusiv sub aspectul scrierii metodologice, nu numai sub cel al cuprinderii materialelor și al interpretării. De aceea, scrierea aceasta se citește cu profit enorm de orice teolog, de orice specialist în științele sociale și, de fapt, de orice savant”⁸¹³.

Istoricul italian **Ernesto Galli dalla Loggia**, fost Decan al Facultății de Filosofie din Universitatea *Vita Salute San Raffaele* din Milano, încearcă să explice într-un interviu care pot fi cauzele interesului suscitată de către cartea Papei și, citind în filigrană, ce anume l-a determinat pe Pontif să grăbească publicarea unei opere care, a ieșit de fapt incompletă. Dalla Loggia vorbește despre faptul că religia se găsește din nou pe prim plan, fiind interesați de aceasta chiar și atei, cu scop dialogic sau combativ. „Creștinismul este foarte criticat,



Ernesto Galli dalla Loggia
(1942 - ...)

⁸¹² *Idem*, p. 288.

⁸¹³ *Ibidem*.

pentru că a revenit în centrul dezbaterilor. S-a conștientizat că acesta nu mai este muribund, și pentru aceasta, produce antagonisme puternice. Există o coincidență curioasă: niciodată, precum astăzi, nu s-a vorbit atât de mult despre Isus, de la cărți până la filme, și niciodată precum astăzi nu a avut loc o astfel de îndepărtare de credință”⁸¹⁴.

Aplicând acest context în mod direct la Isus, profesorul Dalla Loggia explică reinterpretările și, de fapt, malformațiile care recent i-au fost aplicate Nazarineanului: „Au existat curente de gândire care, în acești ani, l-au transformat pe Isus într-un mare înțelept, însă negând că acesta ar fi fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu”.

Prin urmare, meritul Papei Benedict al XVI-lea stă în a fi propus „lucrarea unui teolog fin, cu o cercetare filologică acută, cu o analiză lingvistică a termenilor evanghelici. Natural că este o carte complexă, nu este un simplu catehism, însă cine o citește va extrage cunoștințe ample”⁸¹⁵. Întrebat cui anume ar recomanda opera, istoricul răspunde – „în mod natural tuturor, creștini sau nu”⁸¹⁶ subliniind, asemenea filosofului Andrei Marga, deschiderea și interesul cu care curiozități interdisciplinare ar putea fi nutrite de către această operă.

⁸¹⁴ E. Galli della Loggia, “Un'opera che si contrappone a chi ha visto in Cristo solo un saggio”, *Corriere della Sera*, Milano, 17.05.2007, pe: <http://papatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/05/galli-della-loggia-tutti-dovrebbero.html>.

⁸¹⁵ *Ibidem*.

⁸¹⁶ *Ibidem*.

V.5.2. Recenzii critice

V.5.2.1. Obiecțiile Cardinalului Carlo Maria Martini și alte recenzii

Dacă Segalla amintea de anumite referiri critice venite din partea Cardinalului **Carlo Maria Martini**, Arhiepiscop emerit de Milano și profesor de exegeza Noului Testament la *Ecole Biblique* din Ierusalim, acestea au fost prezentate oral pe data de 23 mai la Paris, odată cu lansarea traducerii în limba franceză a cărții Suveranului Pontif. Mai apoi, câteva dintre ideile exprimate la Paris, au fost publicate sub formă de recenzie în *La Civiltà Cattolica*⁸¹⁷, păstrând doar în parte enunțurile din intervenția liberă. Întrucât recenzia Card. Martini din *La Civiltà Cattolica* omite anumite aprecieri mai radicale, care par să fi existat în intervenția sa orală, ne vom limita la o sumară trecere în revistă a ceea ce presa a consemnat succesiv din acea expunere, preluând informații din articolul M. Valensise, „Martini îl corectează pe Ratzinger în franceză”.

O primă ambiguitate pe care Cardinalul susține că o găsește în cartea Papei ar fi legată de însăși disponibilitatea sa de a accepta critici. „Cred că pentru un catolic nu va fi ușor să



*Card. Carlo Maria
Martini
(1927 - 2012)*

⁸¹⁷ C. M. Martini, “«Gesù di Nazaret» di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI” în *La Civiltà Cattolica*, 3768, II/2007, pp. 533-537. (Disponibil și pe: <http://www.zenit.org/article-11142?l=italian>)

contrazică ceea ce este scris în această carte”⁸¹⁸. Martini se simte liber să evalueze critic opera Pontifului, nu doar în virtutea disponibilității date de către acesta, ci și pentru că Ratzinger este doar un teolog. „Personal voi înfrunta (cartea) cu o mare libertate de spirit, cu atât mai mult cu cât autorul nu este un exeget ci un teolog, și chiar dacă citează multe lucrări de exegeză, (el) nu a făcut niciodată studii de mână întâi. (Papa) nu citează niciodată variantele manuscriselor, precum am făcut eu într-un studiu critic al Noului Testament, căruia i-am dedicat întreaga viață, și acceptă concluziile marii majorități a exegeților”⁸¹⁹

Cea de-a doua mare critică ce este atribuită intervenției orale a Cardinalului, vizează lipsa adnotărilor textuale. „Absența adnotărilor textuale nu permite să se înțeleagă ce anume înseamnă cuvintele de la pag. 203⁸²⁰, cu privire la Dt 32,8”⁸²¹.

Însă pe lângă anumite laturi șubrede pe plan exegetic, există și aprecieri evidente asupra cărții. Astfel, Martini face referință la stilul Papei, care nu doar intenționează să prezinte o istorie trecută, ci abordează tema în perspectiva unei interpretări actualizatoare.

„Nu este doar istoria lui Isus, ci o lungă meditație, oarecum în sensul operei lui Romano Guardini, asupra importanței pe care Isus a avut-o pentru biserica Romei, plin de aluzii la chestiuni contemporane. (...) Benedict al XVI-lea oscilează între o meditație asupra istoriei posterioare a lui Isus Hristos și asupra actualității sale prezente. (...) Desigur că

⁸¹⁸ M. Valensise, „Martini corregge Ratzinger in francese” în *Il Foglio*, 24.05.2007, pe: <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/05/gesu-di-nazaret-le-critiche-del.html>.

⁸¹⁹ *ibidem*.

⁸²⁰ Pentru versiunea românească, Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 163.

⁸²¹ *Ibidem*.

autorul, a afirmat Cardinalul, a scris viața lui Isus pentru a se întreba asupra semnificației pe care aceasta o posedă asupra vieții noastre și a generațiilor care urmează să vină”⁸²².

Pe lângă acestea, fiind contrar “imperialismului metodei istorico-critice”, meritul Pontifului în a elabora această carte stă și în tentativa de a reconduce credința creștină la rădăcinile sale ebraice, într-o împletire profundă de cunoștințe istorice și viață de credință. Martini afirmă că pentru o evaluare completă, va fi nevoie de apariția celui de-al doilea volum.

Rămâne însă aprecierea finală, pe baza căreia opera Papei este „o mărturie arzătoare (...) o carte foarte frumoasă. Eu însumi mă gândeam să o scriu, ca și o concluzie a studiului meu asupra manuscrisului 1209, însă sunt bucuros că a făcut-o Ratzinger, întrucât corespunde așteptărilor mele”⁸²³.

Succesiv, discursul oral al Card. Martini la Paris a deschis calea altor luări de poziție extrem de critice la adresa cărții Papei.



Marco Damilano
(1968 - ...)

Segalla amintea de recenzia lui **Marco Damilano** *Hristoase, câte greșeli*. Autorul decolează destul de acid, sub pretextul criticilor aduse în precedență de către Card. C. M. Martini. Redăm câteva considerații ale sale: „Discuții despre sexul îngerilor? Nu prea. Precum s-a văzut săptămâna

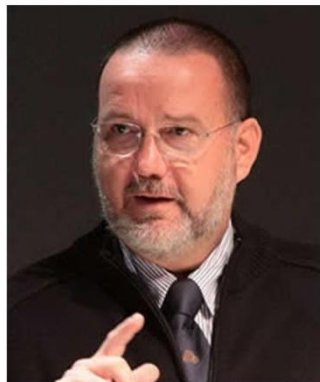
⁸²² *ibidem*

⁸²³ *ibidem*.

trecută la Paris, când la vânătoria după greșelile din textul prof. Ratzinger s-a alipit un cititor de excepție: Carlo Maria Martini. (Acesta) a azvârlit cu suavitate câte-un pietroi. (...) Apoi s-a dedicat aruncării unei umbre asupra pregătirii autorului. (...) În prezentarea pariziană, (Cardinalul) a declasat textul papei la rang de meditație personală”⁸²⁴. Așa cum a menționat Segalla, acestuia îi răspunde punctual Silvio Barbaglia⁸²⁵.

Un alt comentariu care preia idei din reacția lui Martini, însă pe o linie ceva mai sobră, este acela al lui **Alberto Melloni**, „Truda exegeților nu se poate lichida din oficiu”, în cotidianul italian „Corriere della Sera” din 25 mai 2007. A. Melloni consideră că -

„prezentarea volumului Papei făcută de către Cardinalul Martini dă mărturie despre potențialitățile și problemele unei opere care continuă, în interiorul serviciului papal, stilul în care cardinalul Ratzinger, deja ca prefect al Doctrinei Credenței, își luase libertatea să intre *ut privatus*



Alberto Melloni
(1959 - ...)

magister în discuția teologică. (...) Însă, așa cum subliniază Martini, nu este chiar la îndemână să distingi aceste planuri și să citești opera ca pe aceea a unui autor oarecare”⁸²⁶.

⁸²⁴ Cf. Marco Damilano, „Cristo, quanti errori”, în *Espresso*, 5 iunie 2007, pe <http://espresso.repubblica.it/dettaglio/cristo-quanti-errori/1635347/>.

⁸²⁵ Cf. <http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/category/general>.

⁸²⁶ A. Meloni, „La fatica degli interpreti non si può liquidare d’ufficio” în *Corriere della Sera*, 25.05.2007, de pe <http://paparatzinger->

Melloni consideră că o astfel de lucrare ar putea să provoace o dezbatere în slujba adevărului, însă este profund sceptic că un astfel de lucru s-ar putea întâmpla.

„Ar fi, desigur, un serviciu prețios dacă acest *Isus din Nazaret* ar deschide o discuție foarte senină și foarte profundă asupra statutului exegezei istorico-critice, asupra rațiunilor indiferenței pe care aceasta o suscită în bună parte din predicarea catolică, asupra disprețului cu care o tratează un anumit conservatorism superficial și ignorant, asupra rațiunilor care văd figura lui Isus mereu mai jos, pe orizontul vieții creștine, asupra delăsărilor sale în edulcorări sectare ori asupra abordărilor ușurate cu iz de revanșă anti-iluministă. Dar știm cu toții că este o ipoteză îndepărtată. (...) Trebuie, în același timp, să fim convinși cu seninătate, că lucrarea papei Ratzinger nu aduce remediu (eventual agravează!) problema problemelor catolicismului ultimilor 250 de ani, care este aceea a culturii clerului. Aceasta legitimează cu autoritatea unui intelectual fin o neîncredere periculoasă față de cercetare, în nomele elocinței teologice în prezentul bagajului evanghelic asumat în mod a-critic și concordatar. (...) Însă dincolo de toate, Martini face aluzie la ceea ce, din punctul meu de vedere, reprezintă nodul central al cărții pentru viitorul Bisericii: pentru că în Isus al lui Ratzinger, de fapt, mănunchiul de texte și povestiri are o singură semnificație, care coincide perfect cu credința exprimată în *Crez* și este perfect reprezentată în Biserică, îndeosebi acolo unde aceasta rezistă ca și contra-cultură. Este o perspectivă care debilitază tot dinamismul reformei care, din sec. IV până în sec. XX, a surprins în timpul prezent zbârciturile unei infidelități dureroase a Bisericii și în redescoperirea adevărului evanghelic harul pentru o reformă”⁸²⁷.

În această dezbatere, jurnalistul catolic **Vittorio Messori** intervine în favoarea Papei, aruncând o privire critică asupra aprecierilor Cardinalului Martini. Astfel, Messori citește cu prudență aprecierile cardinalului care „merită să fie ascultat cu atenție”, însă este doar „aparent entuziasat”. Scopul acelei recenzii, în convingerea jurnalistului catolic este acela de „a muta cartea lui Ratzinger din raftul exegezei biblice în acela al textelor de spiritualitate, al cugetărilor edificatoare, al mărturiei pilduitoare”⁸²⁸, în vreme ce autorul este considerat „aproape un profan, și, în plus, neadus la zi”. Prin urmare, Messori concluzionează că din spusele Cardinalului, opera Papei ar reieși nu ca „o carte «științifică», în măsură să se confrunte cu exegeza istorico-critică pe care, de altfel, ar dori să o redimensioneze, ci mai degrabă un text de pastorală și de apologetică, (...) o declarare suavă, elegantă însă în același timp drastică”⁸²⁹. Messori aplică recenziei lui Martini o interpretare cvasi teatrală, încercând să demaște ironii și zâmbete hilare ce ar sta ascunse sub declarațiile cardinalului biblist. În aprecierile finale ale acestuia, care afirmă că ar fi vrut la rândul său să scrie o carte despre Isus, Messori întrezărește o ironie amară, pe care o comentează: „Așadar cum să facem, dacă suntem cardinali, chiar retrași la Ierusalim, să mai propunem o



Vittorio Messori
(1941 - ...)

⁸²⁸ Vezi V. Messori, „Il cardinale declassa il libro a pura meditazione spirituale”, în *Corriere della Sera*, 25.05.2007, pe <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/05/messori-e-melloni-su-gesu-di-nazaret.html>.

⁸²⁹ *ibidem*.

carte cu o perspectivă cu totul diferită asupra raporturilor dintre Isus al istoriei și Hristos al credinței? E mai bine de amânat, cel puțin pentru acum: chiar și îndelunga răbdare este o virtute ignațiană”⁸³⁰.

Nu au lipsit nici aprecieri critice tendențioase, dominate de spirit ironic și malițios, care denotau mai degrabă resentimentele personale ale autorilor, decât dorința unei confruntări științifice reale.

Fost preot catolic italian, redus la starea laicală datorită pozițiilor sale radicale și extremiste în materie de doctrină, etică și liturgică, **Franco Barbero** a publicat o critică extrem de aspră Pontifului și, deopotrivă, cărții acestuia. Spicuim printre considerațiile lui:

„M-am regăsit nu în fața unui studiu condus cu metodele științelor biblice, ci adâncit în pagini de prea bine cunoscută «cultură catolică». Aș dori să spun că este vorba despre predici papale, în care Isus din Nazaret este lecturat cu ochelari dogmatici funcționali instituției. (...) M-a impresionat și deusolat cu adevărat faptul că teologul Ratzinger lichidează cu o impresionantă superficialitate mii de studii ale unor autori sau autoare mai diferite și mai calificate decât ale sale. (...) Sincer, nu credeam că se mai puteau încă reaminti cu atâta forță anumite «formulări dogmatice», fără a ține cont de dezvoltarea

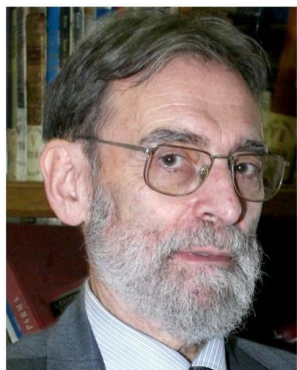


Franco Barbero
(1939 - ...)

⁸³⁰ *Ibidem.*

hermeneutică făcută publică de ceva timp și de către anumiți teologi catolici precum Meier, Geffré”⁸³¹.

Acestuia, și de asemenea lui P. Flores D’Arcais (a cărui critică o vom examina îndată) le răspunde **Pietro De Marco**, într-un articol purtând titlul „Stânjenitoarea mediocritate a catolicismului «critic» de tip Micromega”, titlu al cărui ultim cuvânt face referire directă la revista științifică condusă de D’Arcais. De Marco evaluează situația acestor catolici care pretind că sunt ‘aduși la zi’, și care, în numele acestei prezumții, trec cu totul dincolo de limitele permise ale unui bun-simț intelectual și teologic.



Pietro De Marco
(1941 - ...)

Parcurgând critica lui Barbero, De Marco afirmă că „în aceste enunțuri, pe cât de sincere, pe atât de imprudente, putem să recunoaștem, ca un întreg în fragment, substanța dezastrului întâmplat și îndeplinit de către *inteligencijs* catolică în aceste ultime decenii”⁸³². Cât privește obiecțiile pe care Barbero le ridică, De Marco se întreabă:

„Ce anume justifică să se considere, și să se dea altora de crezut, că «contrastul» între Isus al dogmelor și Isus evreu (...) ar autoriza să se intervină reducând, sau mai exact demolând, economia *Crezului*, mai precis a întregului cadru

⁸³¹ Don Franco Barbero, „J. Ratzinger, Gesù di Nazareth, Rizzoli Milano 2007”, pe <http://www.italialaica.it/cgi-bin/news/view.pl?id=007050>.

⁸³² Cf. P. De Marco, „L’imbarazzante mediocrità del cattolicesimo «critico» alla Micromega», în *L’Occidentale*, 20.07.2007, de pe: <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/07/gesu-di-nazaret-la-mediocrita-dei-certi.html>.

dogmatic? Să nu se mai spună că această atitudine reprezintă o chestiune tehnică tipic profesorală sau de aducere la zi de tip cultural. Dacă așa ar fi, nu am găsi afirmațiile friabile ale discuției docte transferate în enunțuri, precum acelea ale lui *Isus* al lui Stephen J. Patterson, citat de către Barbero⁸³³.

De Marco reamintește o ispită continuă a culturii moderne, de a pretinde că anumite rezultate științifice ipotetice trebuie neapărat să 'corecteze' dogma creștină care, în mod slugarnic, s-ar vedea nevoită să se redimensioneze permanent, în funcție de enunțurile științelor.

„Rezultatele istoriografice sunt prezentate precum evidențe ce ar trebui să constituie ocazii de stânjeneală pentru o Biserică temătoare și retrogradă; însă niciodată nu sunt prezentate drept ceea ce sunt în realitate: simple ipoteze reconstructive, simulări ale unor stări de fapt contingente și reversibile, împreună cu multe alte propuneri vechi, reluate ca fiind noi. În ciuda a toate, aceste «rezultate» vechi ori noi, nu au ca atare relevanță pentru *intellectus fidei*, și cu atât mai puțin pot să-l oblige, nu pentru că acesta ar fi nebunie (...) ci, din contră, pentru că inteligența credinței înseamnă *rationabile obsequium* și examinează cu rigoare și cu metoda ce-i este proprie enunțurile care-l privesc. Actorul acestui orizont hermeneutic se cheamă, printre altele, teologie dogmatică”⁸³⁴.

De Marco este de părere că principala cauză a acestei mentalități infiltrate în modul de gândire catolic este „uzul teologic pasiv al științelor istorice”. Mai mult, printre felurile precedente pe care autorul le indică, principalul este Reforma protestantă: „E aventura pluriseculară, și de acum dramatică, a culturilor Reformei. Aceasta nu exista, însă, până astăzi, în

⁸³³ *ibidem*.

⁸³⁴ *Ibidem*.

cercetarea catolică, și asta a constituit măreția ei, sper nu o măreție «trecută»”⁸³⁵.

Reacții precum cea a lui Barbero sunt văzute ca expresie a unui fenomen ce, din păcate, este tot mai amplu înrădăcinat în Biserica Catolică. „Este chiar prea răspândită o atitudine, chiar și la nivel pastoral și catehetic care, voind să-l «umanizeze», sau chiar mai absurd, să-l «normalizeze» pe Isus din Nazaret, face astfel încât întreaga constituție a creștinismului să devină de neînțeles, în forma sa internă și în legea sa. (Aceasta devine, de fapt) de neînțeles față de sine însăși și, de asemenea, față de marea cercetare istorică dacă, străină de nevroze reformatoare, își cultivă cu grijă complexitatea obiectului propriu”⁸³⁶.

Ne vom opri mai amănunțit doar asupra a două astfel de evaluări critice, după cum urmează: cea dintâi pentru seriozitatea ei, iar cea de-a doua, întrucât poate fi considerată o voce reprezentativă a tuturor luărilor de poziție unilaterale și subiective. Prima recenzie la care vom face referință, este aceea a profesorului Pierre Gibert⁸³⁷ care, nelipsind de respect și de o argumentare serioasă, expune câteva perplexități vizavi de metodologia propusă de către Suveranul Pontif; a doua, a lui Paolo Flores D’Arcais, care a publicat în revista italiană *Micromega* un articol intitulat „Isus și Ratzinger între istorie și teologie”, cu o vădită notă polemică și plină de prejudecăți.

⁸³⁵ *Ibidem*.

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ P. Gibert, „Critique, méthodologie et histoire dans l’approche de Jésus”, în *RSR* 96/2, 2008, pp. 219-240.

V.5.2.2. Obiecțiile lui Pierre Gibert

Afirmând că percepe de-a dreptul ca o invitație avertismentul Papei expus în cartea sa, cu privire la faptul că opera nu este una magisterială, și deci, oricine este liber să o critice, P. Gibert consideră că „este concepția însăși a istoriei, de asemenea a istoricității și a criticii istorice care apare aici, și care animă analiza lui Benedict al XVI-lea”⁸³⁸. Astfel, Gibert subliniază o folosire simultană ca sinonime a unor cuvinte ce, în realitate, au sensuri diferite și care, astfel, poate genera confuzii:



Pierre Gibert
(1936 - ...)

„Trebuie să ne întrebăm, la ce anume se referă exact Benedict al XVI-lea, atunci când vorbește despre «cercetare istorico-critică», despre «metodă istorico-critică», despre «metodă istorică», ori despre «pură metodă istorică». Aceste expresii, ori echivalentele lor, și firește pe lângă acestea separarea lor netă de «exegeza canonică», fără a uita de «exegeza teologică» (...), ne solicită, de altfel, să le privim mai îndeaproape. Aceasta, pentru că în acest sector, precum în multe altele, sinonimele nu coincid atât de mult cât ar putea părea, iar în plus termenii nu sunt interschimbabili”⁸³⁹.

Gibert întrevade o oarecare ambivalență în ideea de “metodă” care stă la baza anumitor formulări ale Papei Ratzinger. Pornind de la sensul din dicționar, metoda „revelează un *mijloc* pus în serviciul unui scop ori al unui rezultat, în funcție de percepția anume a unui obiect. Așadar *practicăm* ori *folosim* o

⁸³⁸ *Idem*, p. 223.

⁸³⁹ *Idem*, p. 224.

metodă în funcție de o *necesitate*, urmând exigențele rațiunii și a regulilor stabilite”⁸⁴⁰. Dacă aceasta îi este semnificația esențială, Gibert consideră că, în modul în care Papa folosește cuvântul “metodă” unindu-l cu alte denumiri (care au fost amintite mai sus), există riscul unei supra-încărcări semantice: „altfel spus, în *stricto sensu*, nu de metodă este vorba aici, ci de ceea în a cărui serviciu una ori mai multe metode ar trebui puse, adică *abordarea*, *exigența* și, mai specific, *exegeza*. Aceste categorii (...) pot să fie numite mai degrabă «istorico-critice», «istorice» sau «pur istorice», și nu «metoda» sau metodele preluate pentru a rezolva problemele pe care le necesită *abordarea*, *exigența* sau *exegeza*”⁸⁴¹.

Clarificate aceste aspecte, Gibert abordează anumite chestiuni contradictorii ce stau îndărătul aprecierilor pe care Papa le aduce operei lui Schnackenburg atunci când, pe de-o parte, consemnează în *negativ* faptul că exegetul german nu poate să treacă dincolo de exegeza istorico-critică, ajungând totuși să recunoască insuficiențele și contradicțiile ei, iar pe de-o altă în *pozitiv* că “metoda” istorico-critică rezultă indispensabilă credinței creștine. Tocmai de aceasta, Gibert consideră necesare câteva reflecții pentru ceea ce privește cuvintele “istorie” și “istoric”. Odată cu apariția tiparului și cu primele Biblii tipărite și răspândite, anumite probleme au putut fi sesizate cu o mai mare ușurință, iar autorul exemplifică aici aceea legată de Moise care, la sfârșitul Pentateuhului, pare să-și povestească propria moarte, ori de informațiile contrastante relatate în jurul evenimentelor Învierii. Acest lucru a impus progresiv abordarea critică a textelor scripturistice.

⁸⁴⁰ *Idem*, p. 225. Cursivul îi aparține autorului.

⁸⁴¹ *Idem*, p. 226. Cursivul îi aparține autorului.

„Ideea de critică, chiar dacă acest cuvânt nu a fost cu adevărat folosit și aplicat pentru corpus-ul biblic decât către sfârșitul secolului al XVI-lea, are ca scop acela de a verifica și, așadar, de a autentifica acel *veritas* al textului biblic, (...). Mai târziu, această critică va deveni, foarte rapid una literară, prin remarcarea problemelor de traducere, astfel încât cititorul, în aceste prime vremuri ale tiparului, să fie asigurat că citește bine ceea ce citește. (...) Aventura critică, și, mai precis, aceea a criticii biblice s-a născut acolo, în acest joc de dificultăți impuse de către textul la prima citire. Și cu repeziciune, această critică a trebuit să devină una «istorică», nu doar prin nevoia inteligenței lecturii, ci îndeosebi pentru inteligența lecturii animate de credință, pe care Benedict al XVI-lea o evocă la rândul său (...). Altfel spus, exercițiul critic a devenit foarte rapid o exigență, și prin urmare o necesitate, ce nu deriva nici din libera alegere a cititorului, nici din libera alegere a unei metodologii care, printre altele, putea fi practică, ci pentru că ieșea la iveală din textul biblic sau evanghelic însuși, în ochii cititorului interesat și angajat în calitate de credincios. Tocmai pentru că cea pusă în joc era credința, era nevoie să se clarifice «obscuritățile» și toate «contradicțiile» care făceau ca textele biblice (și evanghelice) să fie dificile (...)”⁸⁴².

Pe lângă considerațiile Papei Benedict asupra faptului că, necesitând fundamentarea pe fapte istorice, credința însăși solicită abordarea istorico-critică, Gibert mai adaugă un motiv pentru care critica istorică este necesară: caracterul însuși al textelor. Astfel, de-a lungul evoluției ei, atenția critică asupra textelor a făcut să se nască „exegeza critică și au fost elaborate progresiv regulile ei pe baza unui anumit număr de considerații obiective, și care au dezvoltat anumite metode adaptate neîncetat, solicitate de către critica istorică tot atât de mult cât de cea

⁸⁴² *Idem*, pp. 231-232.

literară, cea textuală, precum de cea lingvistică, etc”⁸⁴³. Aceste principii nu au intrat cu ușurință în mentalitatea creștină: Gibert amintește de intuiția lui Richard Simon, valabilă până astăzi. Acesta, care la sfârșitul sec. al XVI-lea scrisese într-o operă în care argumenta că Pentateuhul nu putea să fi fost scris în întregime de către Moise, având în vedere relatarea morții și a îngropării sale, a fost criticat de către Bossuet că atenta la unitatea Bibliei și a fost condamnat de către regele Louis al XIV-lea, prin distrugerea publică a operei.

Reluând cuvintele Pontifului, care-și exprimă nemulțumirea în fața unor „distincții mereu mai subtile între diferitele straturi ale tradiției” sau a figurii lui Isus care „a devenit mereu mai nebuloasă, și a căpătat trăsături mereu mai puțin definite” ⁸⁴⁴, Gibert face o legătură cu nemulțumirea catolicilor francezi din sec al XVI-lea, ce se baza, de fapt, pe o neînțelegere a criticii biblice.

„Mai mult decât nemulțumire, este vorba de o neînțelegere care ni se pare că aici se permanentizează între cel care intenționează să apere și să arate «adevăratul sprijin, de care totul depinde – prietenia intimă cu Isus», și cel care, supus probei textului ale cărui dificultăți nu le-a inventat el însuși, intenționează să reducă acele dificultăți pentru ca să parvină la o coerență pe care simpla rațiune, fie ea și cea creștină, o necesită. Iar dacă aceste povestiri evanghelice, la o primă privire în sinopsă, însă și în interiorul lor, prezintă astfel de dificultăți, aceasta nu constituie o judecată gratuită, lăsată la libera alegere a oricui, care ar încerca să găsească niște căi de reducere, și pentru acesta ar încerca să dea seama

⁸⁴³ *Idem*, p. 232.

⁸⁴⁴ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 8. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 7].

despre aceste dificultăți și variații ce pot să ajungă până la contradicții”⁸⁴⁵.

Tocmai pentru că, așa cum afirma Pontiful în cartea sa, credința este ancorată în istorie, această istorie este reală, însă relatarea ei scrisă este dominată de aceste problematice:

„nu înseamnă o insultă la adresa evangheliștilor ori a autenticității proiectului lor, faptul de a accepta, în același timp, că aceștia aparțin unui stadiu anume al practicii istorice, și anume Antichitatea. Că vrem sau nu, ei sunt fiii vremii lor, cu particularitățile ei, cu limitările ei, și nu au avut parte de cuceririle Modernității de care noi putem să profităm și de care trebuie să ținem cont, de condițiile și de regulile stabilite progresiv”⁸⁴⁶.

Va fi posibil de depășit “metoda istorico-critică”, se întreabă autorul, parcurgând premisele metodologice ale cărții Papei Benedict al XVI-lea? În mai multe rânduri, așa cum am avut ocazia să observăm studiind textul, Pontiful își afirmă dorința de a merge dincolo de acest tip de exegeză și, implicit, dincolo de rezultatele lui Schnackenburg. Gibert întrevede în acest deziderat al Papei același echivoc lingvistic al cuvântului „metodă” care, în plus, este văzut „ca o realitate în sine, o centrare exclusivă înspre sine a tuturor celorlalte demersuri, un scop fără vreun alt orizont decât el însuși”⁸⁴⁷. Plecând mai departe de la aceste considerații, Gibert amintește analizele Papei asupra faptului că “metoda” istorico-critică studiază cuvântul proiectându-l în trecut, abandonându-l oarecum acolo, și afirmă că nici un exeget responsabil nu s-ar putea recunoaște în aceste aprecieri. În această abordare a Pontifului, pe care o consideră

⁸⁴⁵ P. Gibert, „Critique, méthodologie”, cit., p. 233.

⁸⁴⁶ *Ibidem*.

⁸⁴⁷ *Idem*, p. 235

incorectă, profesorul francez crede că se manifestă o oarecare lipsă de stimă față de exegeții ce, tocmai pentru a se pune în slujba Bisericii, au trudit în aceste demersuri, aplicând cu coerență și constanță criterii metodologice solicitate tocmai de către natura problematică a textelor, și au încercat să găsească explicații pasajelor obscure din Scripturi.

Spre finalul articolului său, Gibert se întreabă asupra legitimității suplinirii “metodei critice” prin exegeza canonică, de care vorbește Papa. „Pontiful o indică, precum o soluție salvatoare, în vederea unei lecturi unitare a Scripturii, care să ajungă să fundamenteze actul interpretativ pe citirea în spiritul în care aceasta a fost scrisă și, de asemenea, dincolo de sensul uman al cuvintelor, să ajungă la o «relevanță superioară»”⁸⁴⁸. Gibert consideră că această formulare a Papei, pe de-o parte îi îngenuchează pe exegeți neținând cont de munca acestora, iar pe de-o altă parte, trece cu vederea anumiți pași din istoria exegezei și din modul în care aceștia s-au conturat.

„Nu vom înceta să o spunem: exegeza critică, oricare i-ar fi variantele, metodele și chiar limitele, a fost provocată de dificultățile textelor biblice, dificultăți ce se găsesc în ele și care s-au ciocnit cu spiritul credincioșilor; aceasta s-a dezvoltat de-a lungul secolelor, iar astăzi îndeosebi, tot pentru aceleași rațiuni fundamentale, dificultățile nu au încetat să apară; aceasta (exegeza critică) a dobândit un anumit număr de rezultate ce puteau rămâne marcate de un oarecare relativism, însă asupra acelorora nu se va mai reveni nicicând, în special asupra a ceea ce ne-a dezvăluit caracterul compus al textelor biblice, în întregul, precum și în părțile sale. Ori un astfel de caracter nu reprezintă altceva decât mărturia riscurilor istoriei și a greșelilor omenеști; dă mărturie, de asemenea, asupra «lecturilor și relecturilor sale, a

⁸⁴⁸ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 16. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 14].

corectărilor, a aprofundărilor și a amplificărilor» care confirmă «elaborarea progresivă a unei Scripturi», care «are loc ca un proces al cuvântului care, încetul cu încetul, își deschide potențialitățile interioare, ce erau oarecum prezente ca niște semințe, însă care se deschid doar în fața provocării unor noi situații, a noi experiențe și a noi suferințe» (p. 14-15)⁸⁴⁹. Cu alte cuvinte, este vorba despre fecunditatea prodigioasă a primelor veacuri creștine și a «scribilor» lor. Și despre acestea, de asemenea, exegetul chiar cel mai critic ce ar exista, este în stare nu doar să înțeleagă, ci și să descopere, în exercițiul însuși al disciplinei și al diferitelor sale practici”⁸⁵⁰.

Spre sfârșitul eseului său, Gibert își manifestă gratitudinea față de deschiderea Papei către confruntare și dialog, deschidere manifestată cu claritate în *Prefața* operei sale, și subliniază din nou, că a fost tocmai în virtutea disponibilității asumate de către Pontif, că a putut aduce aprecieri critice. Nu este greu de întrezărit radicalitatea lecturii pe care Gibert o face, însă, de asemenea, nu se poate trece cu vederea tonul dialogic și respectuos, constant de-a lungul întregului articol.

V.5.2.3. Obiecțiile lui Paolo Flores D’Arcais

Nu vom putea evalua în același fel recenzia “Gesù e Ratzinger tra storia e teologia” (Isus și Ratzinger între istorie și teologie) pe care o face față de cartea Papei **Paolo Flores D’Arcais**, tocmai pentru tonul ei disprețuitor, lipsit de spirit dialogic și constructiv. Autorul, care nu este nici istoric și nici exeget, își rezumă astfel, imediat după titlu, conținutul luării de poziție:

⁸⁴⁹ În versiunea românească, Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 13.

⁸⁵⁰ P. Gibert, „Critique, méthodologie...”, cit., p. 238.

„Folosind criteriile celei mai aduse la zi și acreditate cercetări istorice (îndeosebi anglo-saxone), acest eseu demolează în mod analitic și foarte detaliat pretențiile papei Ratzinger, pentru care Hristosul dogmelor de la Niceea și Calcedon nu-i altul decât explicitarea lui Isus istoric în sens real și propriu. De asemenea, se frânge în bucăți dogma catolică a unei «tradiții apostolice» univocă și neîntreruptă, deja în fața povestirilor Sf. Pavel și a «Faptelor Apostolilor» ce dau mărturie despre violența disputelor care i-au pus în contrapозиție pe Pavel și Iacob. Noua carte a Papei, precum celălalt text fundamental al lui Ratzinger (*Introducere în creștinism*) sunt doar instrumente teologico-ideologice, nedemne de încredere sub profil istoric și științific, ale unei viziuni catolice neo-constantiniene și obscurantiste, ce dorește să experimenteze posibilitatea unei adevărate și proprii «Recuceriri» (*Reconquista*) a societăților laice, prezentând ca un iluminism «drept», un «Adevăr» ce este doar confesional”⁸⁵¹.



Paolo Flores D'Arcais
(1944 - ...)

În articolul „*Un bel ritratto di Gesù e un Gesù sfigurato. Paolo Flores D'Arcais a confronto con il libro del Papa su Gesù di Nazareth*” (Un portret frumos al lui Isus și un Isus desfigurat. Paolo Flores D'Arcais confruntându-se cu cartea Papei despre Isus din Nazaret, cit.), biblistul italian G. Segalla analizează această luare de poziție a lui Flores D'Arcais, individualizând prejudecățile de la care acesta pornește, cât și perspectiva unilaterală pe care filosoful o aruncă asupra cărții Papei Benedict

⁸⁵¹ P. Flores D'Arcais, „Gesù e Ratzinger tra storia e teologia”, în *Micromega*, 3/2007, p. 3.

al XVI-lea. Vorbind despre prejudecăți, Segalla enumeră în principal două⁸⁵²:

1) D'Arcais pornește de la principiul că există o singură rațiune adevărată, care coincide cu cea logică, măsurată cu principiul non-contradicției, care poate să „demaște” ne-adevărurile interne ale evangheliilor.

2) Unitatea este concepută ca ceva univoc și uniform, în contradicție cu diversitatea și cu concepția de unitate organică, ce cuprinde chiar o diversitate culturală.

Aceste teze, ce în hermeneutica modernă sunt considerate pilaștri de bază, par a lipsi cu totul în concepția autorului, de unde derivă o percepție defectuoasă a “erorilor” și “contradicțiilor” prezente în evanghelii și, de asemenea, a modului diferit de receptare și de redactare a faptelor istorice pe care l-au abordat diferiții evangheliști. În acest mod, D'Arcais demonstrează o ignorare totală a stadiilor de cercetare științifică din *The Third Quest*, în ciuda faptului că pretinde să aibă în spate “cele mai aduse la zi și acreditate cercetări istorice”.

Pornind de la o idee prezentată de către o operă a lui Bart D. Ehrman, Flores D'Arcais pretinde să poată demonta crezul dogmatic al apostolilor și al scriitorilor sacri din perioada apostolică, argumentând că acele definiții constituiau profesiunea doar a unei părți limitate a creștinătății. Și în acest caz, autorul comite o gravă eroare: în lucrarea sa, Bart D. Ehrman demonstrează contradicțiile din secolele II-IV, între felurile comunități creștine (“creștinisme” diferite), dintre care unele de coloratură gnostică. Flores D'Arcais aplică însă grupurilor creștine din sec. I imaginea acestor comunități dezbinat și în conflict de idei, pentru a demonstra faptul că profesiunile

⁸⁵² Cf. G. Segalla, „Un bel ritratto...”, cit., p. 565.

hristologice prezente în Noul Testament nu au fost împărtășite unanim de către apostoli, acestea rezultând doar din intervențiile prepotente și arbitrare ale unora dintre ei (în frunte cu sf. Pavel).

Folosind așadar o optică familiară mai degrabă stadiului primei cercetări a lui Isus istoric, cea de tip liberal, (de asemenea, idei similare sunt prezente în F. C. Baur la începutul sec. al XIX-lea), Flores D'Arcais consideră că poate „demola” (cum el însuși se exprimă) cartea Suveranului Pontif. Astfel, el susține că:

„Această carte a lui se înscrie în acea reală și proprie cruciadă a «Recuceririi» cu care biserica ierarhică a Papei Ratzinger nu vrea să se mai limiteze doar la criticarea cu vehemență a cuceririlor modernității (foarte fragile, niciodată dezvoltate coerent, iar astăzi la risc mai mult ca niciodată), adică a «*etsi Deus non daretur*» ce pune capăt războaielor religioase, a autonomiei omului cu kantianul «*sapere aude!*», a lecției darwiniene ce face să devină van orice finalism și ne face «suverani», ci aspiră la noua colonizare a societății, la realizarea unui nou «constantinism» sub ruinele oricărei vestigii a Conciliului Vatican II”⁸⁵³.

În același articol, Segalla însiruieste cu acribie o listă de greșeli fundamentale⁸⁵⁴ care apar în textul lui Flores D'Arcais, mergând de la criticile asupra metodologiei și situărilor Papei (care, în fond, este acuzat că ia distanță față de autorii liberali moderni, ce proiectaseră asupra lui Isus un propriu portret), până la anumite interpretări scripturistice, pentru argumentarea cărora acest autor propune teze nesustenabile pentru orice biblist serios.

⁸⁵³ P. Flores D'Arcais, „Gesù e Ratzinger”, cit., p. 51-52.

⁸⁵⁴ Cf. G. Segalla, „Un bel ritratto”, cit., p. 568 și urm.

CONCLUZII

Scopul acestei lucrări este acela de a evalua cartea Papei Benedict al XVI-lea despre *Isus din Nazaret* în lumina celor aproape trei veacuri de cercetare asupra lui Isus istoric. Au fost parcurse ample pagini asupra acestui subiect care a ocupat reflecția teologică și istorică a sute de cercetători, fiecare dintre ei fiind mânat de dorința de a ajunge la cuprinderea adevărului. A surprinde adevărul Celui care a proclamat despre sine că este El însuși „calea, adevărul și viața” (*În 14,6*), nu pare o operație deloc ușoară. Nu este o operațiune simplă, în măsura în care, în mod progresiv, creștinătatea a descoperit că sursele pe care le deținea pentru a ajunge la acest Isus nu pot fi folosite aidoma unui ocean proiectat peste secole, prin care să fie posibilă vizualizarea efectivă, matematică, milimetrică a lui Isus. În plus, această conștiință, și mai ales dorința de a extrage din aceste izvoare tot ceea ce putea fi extras, și-a dat întâlnire cu filosofii și culturi diferite, cu moduri felurite de a ridica probleme, uneori chiar contrastante între ele, cu noi achiziții și chiar pretenții din partea științelor exacte, istorice, discursive, analitice.

Intenția finală a acestei lucrări nu era neapărat cea de a trece în revistă, chiar și numai lucrările cele mai semnificative ale acestui demers, ci de a verifica până la ce punct aportul pe care l-a adus Suveranul Pontif poate să fie raportat cu acestea, în relație de continuitate sau de ruptură. Există unele linii, și au fost subliniate în fiecare capitol, definitorii ale autorilor individuali și în special, ale perioadelor și curenților de studii. Într-un fel sau altul, dacă o perioadă poate fi definită prin câteva caracteristici anume, fiecare autor le-a concretizat în felul său, regăsindu-se

mai mult sau mai puțin în concordanță cu tendințele vremii sale. Fiecare autor a contribuit cu perspectiva sa, care uneori putea să iasă, înainte sau înapoi din jaloanele propriei vremi.

Cartea Papei Benedict este contemporană curentului *The Third Quest*. Această contemporaneitate obligă la respectul față de cercetătorii implicați în mod cu adevărat serios, iar Pontiful nu ezită în a exprima această prețuire. Însă contemporaneitatea însăși nu constrânge la asumarea aceluiași stil, acelorași idei, acelorași concluzii. Cartea Papei împrumută ceva din *Third Quest*, însă nu rămâne prizonieră perspectivelor ei. Opera prezintă câteva note de originalitate și de sinteză deopotrivă. Vorbind de sinteză, facem referință la unele elemente care au fost prezente înainte de conturarea acestui curent și, desigur, care erau valide deja înaintea apariției unei cercetări a lui Isus istoric, elemente ce izvorăsc din privirea complexivă, animată de conștiința că izvoarele evanghelice asupra lui Isus au fost scrise la lumina credinței și solicită tocmai această credință. Luând poziție împotriva reducărilor teologiei liberale și a celei dialectice, Käsemann amintea de această necesitate, fiind însă împiedicat de adoptarea unei metode de citire a izvoarelor care îi confereau rezultate minimaliste. Dar cartea Papei, cu abordarea ei rațională și spirituală, împlinește acest deziderat metodologic al lui Käsemann, ocolind atât minimalismul criteriului neasemănării, cât și abisul adâncit mai apoi între metoda teologică și respectiv cea istorică.

Dacă este să se evalueze cartea Papei Ratzinger față în față cu curentele de idei care au structurat cercetarea asupra lui Isus istoric, plecând de la *The Old Quest*, o primă idee cu privire la abordarea generală pornește de la o concluzie a lui Schweitzer. Acesta amintea că o *viață a lui Isus* poate să depindă în reușita ei de ura cu care este scrisă: „cu cât mai puternică ura, cu atât mai

vie este și figura care se naște. Este posibil, de altfel, să se scrie o viață a lui Isus chiar și cu ură, iar *Viețile lui Isus* cele mai grandioase sunt scrise cu ură”⁸⁵⁵. Cartea Papei este o magistrală negare a acestui principiu, tocmai în măsura în care susține și concretizează contrariul: nu doar că a fost scrisă „după un lung itinerar interior”⁸⁵⁶, precum afirmă Benedict al XVI-lea ci, de asemenea, este exemplară propunând atitudinea pe care trebuie să o aibă un cercetător al unor chestiuni ce îl privesc pe Dumnezeu: „Organul cu care se poate vedea Dumnezeu este inima: simpla rațiune nu este îndeajuns; pentru ca omul să poată ajunge să îl perceapă pe Dumnezeu, forțele existenței sale trebuie să acționeze împreună”⁸⁵⁷. Dacă opera Papei tinde către o privire holistică, universală, desigur că rândurile sus citate se pot citi nu doar într-o interpretare spirituală, ca recuzită pentru o percepție mistică a lui Dumnezeu, ci, de asemenea, ca și condiție pentru o apropiere intelectuală de persoana lui Isus din Nazaret.

Aceeași perspectivă holistică diferențiază opera Pontifului de fragmentaritatea în abordare și în concepții, tipică primei perioade *Old Quest*. Pentru Benedict al XVI-lea, Isus este cu adevărat un “caz serios”, iar această considerare scutește abordarea sa de fantasticul și chiar grotescul construcțiilor pre-raționale ori romanțate. S-a putut lesne observa în primul capitol al acestei tratări, că o posibilitate ultimă de interpretare a rezultatelor lui Bahrđt și Venturini este tocmai grotescul, iar de la această concluzie nu sunt salvardate nici explicațiile pe care le aduce raționalistul Paulus asupra vieții și învierii lui Isus.

⁸⁵⁵ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 74.

⁸⁵⁶ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 20. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 17].

⁸⁵⁷ *Idem*, p. 118. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 92].

Papa Benedict se distanțează de ideile liberale ale lui von Harnack și chiar ale lui Renan, atunci când aceștia considerau că propovăduirea lui Isus mergea împotriva spiritului religios, cel dintâi susținând o înlocuire a religiei cu morala, iar cel de-al doilea, Renan, o credință fără religie. Rămânând în paralela dintre cartea lui Renan și cartea Papei Ratzinger, nu se va putea trece cu vederea faptul că ambele opere au o formă literară demnă de prețuire. Însă Renan se oprește la simpla estetică literară, pe baza căreia “aranjează” în mod arbitrar anumite detalii (mutând cronologic determinate evenimente, pentru că nu cadrau *estetic* cu tabloul general al unui capitol) sau recurge la descrieri suculente, pe care Schweitzer le pune în lumină nu lipsind de ironie (-„Din vitrinele dughenelor de artă creștină de la Palace St. Suplice, Renan l-a achiziționat pe Isus cel dulce, frumoasele Marii împreună cu galileencele amabile ce formează compania «tâmplarului *charmant*»”⁸⁵⁸). Papa Benedict nu are nevoie de aceste derapaje întrucât, din rădăcină, rezolvă altfel problemele ce stau la baza adoptării estetismului în cazul lui Renan. Acesta din urmă, după cum susține J. Pelikan, folosește estetica ca antidot împotriva ravagiilor scepticismului istoric raționalizant⁸⁵⁹. Acest mod de abordare nu rezolvă, ci din contră, complică ulterior problema. Firește, au fost fazele următoare de cercetare a lui Isus istoric și criteriile metodologice aplicate în citirea evangheliilor, cele care au frânat și au făcut vane ‘ravagiile scepticismului istoric raționalist’, iar de aceste rezultate, cartea Papei Benedict beneficiază din plin.

Împreună cu alți autori din critica succesivă, Benedict al XVI-lea neagă în mod teoretic și practic premisele de bază ale

⁸⁵⁸ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 272.

⁸⁵⁹ Cf. J. Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor...*, cit., p. 232.

Old Quest, atunci când respectivii autori porneau mizând, după cum afirma Strauss, pe o „eliberare intimă a sufletului de anumite idei religioase și dogmatice”⁸⁶⁰. Atunci când evangheliile sunt transformate într-un “teren minat”, iar știința teologică precedentă, cu toate lipsurile pe care poate ea să le fi avut, este considerată împreună cu Bruno Bauer o “infernă pseudo-știință, care țese o plasă a înșelăciunii”, este clar că rezultatele vor fi parțiale și viciate. Accentul pus de Pontif, și cu el, de întreaga cercetare contemporană, pe o interpretare unitară a informațiilor despre Isus, nu privește cu dispreț pașii precedenți, ci consideră cu atenție posibilele aporturi pozitive care pot să fi existat, neuitând de necesitatea unei perspective oarecum umile, care să considere că știința și adevărul nu pornesc exclusiv de la propriul studiu, așa cum au pretins numeroși autori din *The Old Quest*. Diferența de abordare devine vizibilă în momentul în care Papa Benedict nu crede de cuviință, rămânând la imaginea aplicată de Schweitzer asupra lui Strauss, că “trebuie dată jos tencuiala, știind că târnăcopul său nu poate să prejudicieze piatra”. Chiar dacă Ratzinger nu o afirmă explicit, acest lucru rezultă evident din stilul abordării sale, tocmai pentru că tencuiala nu trebuie neapărat îndepărtată ci, evaluând rațiunile pentru care aceasta poate să fi fost eventual adăugată asupra pietrei, se poate ajunge la păstrarea atât a uneia, cât și a celeilalte.

Dacă pentru unii evangheliile au constituit un “teren minat” (Strauss), o “forță aflată în amenințătoare poziție, ce trebuie condusă jos, pentru o înfocată bătălie” (B. Bauer), atitudinea de factură mai jovială și încrezătoare a întregii orientări contemporane, și de fapt a Papei Benedict, conferă un

⁸⁶⁰ A. Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 159-160.

punct de abordare și de sosire mult mai realist și, în fond, mai empatic. Este de amintit afirmația ratzingeriană „pentru prezentarea mea asupra lui Isus (...) înainte de toate eu am încredere în evangheliile”⁸⁶¹. După cum subliniază și Pontiful, această încredere nu se sprijină pe o evaluare naivă și simplistă a acestora, ca sursă de informație istorică. Desigur, presupune studiile deceniilor care vor urma după *Old Quest*, însă în același timp, și credința dintotdeauna a Bisericii.

În aceeași măsură, nu se lasă spațiu unor exegeze dezbinatoare ale mesajului creștin, precum este interpretarea lui von Harnack, radicalizată mai apoi de către Bultmann, prin afirmarea faptului că propovăduirea lui Isus ar fi vizat exclusiv persoana Tatălui, hristologia fiind cu totul exclusă din mesajul primar al Nazarineanului. Papa Benedict consideră că aceasta este o teză care „se dezmințe singură întrucât Isus poate vorbi despre Tatăl, așa cum face, doar pentru că este Fiul și trăiește în comuniune filială cu Tatăl”⁸⁶². Însă asupra acestor interpretări discrepante se va reveni imediat.

Această considerație a Pontifului este importantă tocmai pentru a evita una din prejudecățile de bază care au dominat întreaga *Old Quest*. Aceasta nu a fost doar o perioadă de studii caracterizată de fragmentarea –după bunul plac– a evangheliilor, ci și de interpretarea acestora, impunându-li-se o rațiune, o ordine și o logică ce aparținea nu textelor ci autorilor. De aici a derivat senzația atât de clară, demascată de către Schweitzer, de artificialitate a cercetărilor și, mai ales, pluralitatea deconcertantă a rezultatelor asupra lui Isus, considerate a fi, mai degrabă,

⁸⁶¹ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 17. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 15].

⁸⁶² *Idem*, p. 28. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 24].

fotografii sau portrete ale propriilor autori decât rezultate ale unor studii obiective, așa cum, cu multă emfază, promiteau să rezulte.

Dacă prin absurd, studiile asupra lui Isus istoric s-ar fi oprit la stadiul denunțat de Schweitzer, cultura umană și mondială ar fi ieșit în pierdere, măcar că *Old Quest* a însemnat aproape două sute de ani de cercetări numeroase și ample. Întrebările pe care le ridică Hans Urs von Balthasar ar fi pus în lumină un realism de o goliciune stânjenitoare:

„Ce ne mai rămâne? Câte puțin dintre acestea: învățătorul profetic și moralistul, așadar figura ce facilitează astăzi dialogul cu iudaismul și deschide calea către toate feluritele forme de secte care se redefinesc în funcție de Isus. A-l desemna ca «Dumnezeu» ori «Fiu al lui Dumnezeu» în sensul prologului lui Ioan, al liturgiei, al conciliilor de la Niceea, Efes, Calcedon ar fi fost taxat ca fiind o pioasă exagerare, probabil survenită prin influența gândirii grecești. (...) Acest scurt florilegiu de propoziții (...) semnifică practic că noi ne găsim în fața unui maldăr de ruine, adică în fața reziduurilor persoanei asupra căreia Noul Testament dă mărturie”⁸⁶³.

Schweitzer credea că, în urma tuturor analizelor sale, principala problemă pe care putea să o întrezărească în întreaga dramă a *Leben Jesu Forschung* era una de tip moral. El se exprima astfel: „A fost așadar lipsa unui acord intim al voinței, al speranței, al dorinței, cea care a împiedicat o cunoaștere reală a lui Isus istoric și un profund raport religios cu el. Nu a putut să se constituie nicio comuniune amplă și vitală între Isus și o generație care a pierdut orice contact imediat și orice entuziasm pentru scopurile cele mai de pe urmă ale omenirii și ale

⁸⁶³ H. U. von Balthasar, *Jésus nous connaît-il...*, cit., p. 65.

existenței”⁸⁶⁴. Aceste cuvinte le anticipează surprinzător pe acelea ale Papei Benedict, din prologul operei sale asupra lui Isus, și constituie o dovadă a faptului că perspectiva morală, cu influența ei asupra voinței, speranței și dorinței, nu este indiferentă nici într-un demers științific, care încearcă să-l redescopere pe Isus. Această perspectivă morală nu face abstracție de o opțiune a credinței, întreg demersul putând rezulta așa cum îl definește același Urs von Balthasar:

„Dacă cercetarea este serioasă, argumentarea este făcută astfel că poate să îmbogățească într-un mod considerabil cunoașterea de credință a persoanei lui Isus, și prin urmare, nu se renunță la o atitudine de credință, ci aceasta se preocupă să arate cum anume curente tradiției –așadar elementele ce s-au format deja în credința primilor creștini- se unesc, progresează și se reunesc cu forme și cu expresii diferite; fără nicio îndoială, strălucirea luminii pascale iluminează evenimentele anterioare până când prinde formă, sub inspirația Spiritului Sfânt, o imagine fidelă, și pentru aceasta normativă, a evenimentului Isus Hristos în totalitatea sa”⁸⁶⁵.

O apreciere similară ar putea să fie formulată ca răspuns și perspectivei propuse de Rudolf Bultmann, reprezentantul principal al *No Quest*. Din ideile acestuia, unele pot concorda cu principii expuse în opera Sfântului Părinte însă, dacă ideile merg împreună, o fac doar până la un anumit punct. Asemenea Papei, și Bultmann consideră că expunerea asupra lui Isus trebuie să fie mai mult decât o simplă viziune de ansamblu a trecutului, în căutarea unui dialog constant cu istoria. Însă cele două poziții ajung la puncte de vedere diferite, în măsura în care diverg concepțiile asupra acestei istorii cu care trebuie intrat în dialog,

⁸⁶⁴ Albert Schweitzer, *Storia della ricerca...*, cit., p. 750.

⁸⁶⁵ H. U. von Balthasar, *Jésus nous connaît-il...*, cit., p. 66.

Papa nelimitându-se la segmentul post-pascal al acestei istorii. Prin opera lor, ambii autori intenționează să asigure o întâlnire personală cu Isus; mai mult, Papa Benedict explicitează faptul că întâlnirea cu Nazarineanul nu este succesivă, ci că reprezintă o condiție de bază a actului însuși de scriere a cărții. Mai mult, Isus nu este abordat ca o entitate izolată întrucât, pentru o perspectivă reală și globală asupra sa, „acesta este punctul de sprijin pe care se bazează cartea mea: a-L considera pe Isus pornind de la comuniunea cu Tatăl”⁸⁶⁶.

S-ar putea regăsi un acord formal între cei doi autori, atunci când se face referire la inutilitatea studiului asupra conștiinței lui Isus. Desigur, o abordare a interiorului Nazarineanului, cu scopul de a-l face “psihologic comprehensibil” este refuzată de amândoi. Motivele acestor afirmații diverg însă, între unul și celălalt. Dacă Bultmann consideră că acesta ar fi un demers inutil, o face întrucât conștiința lui Isus ar fi raportată la categoriile conceptuale de care dispunem noi, și îndeosebi pentru că nu ar putea să ne arate cu adevărat acel *novum* original pe care Isus l-a adus. Benedict al XVI-lea face această considerație într-un context în care se distanțează de teologia liberală. Atunci când Pontiful critica opinia unor astfel de autori, care susțineau că Isus a ajuns doar în momentul botezului la conturarea unei conștiințe a mesianismului său, Papa subliniază lipsa de acoperire evanghelică a unor astfel de afirmații și consideră că „aceste texte nu ne permit să privim intimitatea lui Isus. El este deasupra psihologiilor noastre”⁸⁶⁷. Însă chiar dacă nu se poate studia

⁸⁶⁶ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 10. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 9].

⁸⁶⁷ *Idem*, p. 45. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 36].

psihicul lui Isus, credința catolică nu respinge evaluarea „intimității Lui sufleștești”⁸⁶⁸, din ale cărei caracteristici izvorăște misterul persoanei ce face parte din Sfânta Treime, precum și faptele săvârșite. Înseși faptele „ne ajută să cunoaștem unitatea intimă a itinerarului său, de la primul moment al vieții până la cruce și înviere. Isus nu apare ca om genial cu emoțiile, insuccesele ori succesele sale –iar astfel, ca un individ al unei epoci trecute. (...) El însă, stă în fața noastră ca «Fiu preaiubit» (...ce) pentru fiecare dintre noi este mai intim decât am fi pentru noi înșine”⁸⁶⁹.

Bultmann a considerat că între Isus și comunitatea primară există o discontinuitate istorico-teologică și, împărțind ideea de continuitate în două tipuri distincte, obiectivă și istorică, a profestat că între cei doi poli există o simplă continuitate obiectivă, ce ne permite astăzi să verificăm doar imaginea Nazarineanului avută de către apostoli, dar nu neapărat un cadru istoric precis. Asemenea celor două curente succesive, *Second* și *Third Quest*, Papa Benedict nu își însușește această presuposiție, alegând profesarea unei continuități globale, concepută cu particularitățile, cu caracteristicile ei istorice și chiar cu limitele ei.

Dacă în cartea Sfântului Părinte se regăsesc diferite pasaje reactualizatoare ale mesajului creștin, operația pe care Pontiful o

⁸⁶⁸ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 141-242., ; C. F. Sabău, „Conștiința lui Christos în Dramatica teologică a lui H. U. von Balthasar”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLVIII 2, 2003, Cluj Napoca, pp. 83-92; ID., „La categoria di «Imprepensabilità» nella cristologia Balthasariana” în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1/2008, pp. 157-166.

⁸⁶⁹ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 45. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., pp. 36-37].

face este una cu totul diferită de cea bultmanniană. Pornind de la concepții contemporane, acesta din urmă intenționa să-l epureze pe Isus de trăsăturile sale „zeificate”, pe motiv că acestea „nu mai puteau să-l impresioneze pe omul contemporan” și, prin urmare, „nu mai reușeau să provoace decizii în favoarea credinței”. Acționând cu acest bisturiu care selecționează componentele pe baza unei sensibilități contemporane, riscul este acela de a sărăci întru totul conținuturile evanghelice, cum de altfel se și întâmplă atunci când, în urma acestei selecții, Bultmann ajunge să considere că numai evenimentul crucii, -independent și izolat- poate să mai fie purtător de semnificație pentru contemporaneitate. Metodologia Papei Benedict de regăsire a semnificațiilor parcurge o cale cu totul inversă: evanghelia este prezentată cu datele ei, cu modul în care aceasta a furnizat elemente sugestive pentru comunitatea creștină de-a rândul secolelor (și de aici exemplificarea sfințeniei trăită sau a unor motive interpretative apărute în timp), pentru ca tot evanghelia să-și aducă și să-și etaleze înțelesurile și pentru timpul prezent.

Există, prin urmare, un grad diferit de evaluare a acțiunii comunității (fie ea cea post-pascală, cât și Biserica de-a lungul existenței ei). Dacă pentru Papa Benedict, comunitatea post-pascală (și nu numai) realizează o transmitere actualizatoare a mesajului creștin, pentru Bultmann aportul comunității este privit ca o acțiune creatoare a unei divagații față de mesajul original. Așa cum s-a menționat în capitolul al II-lea, rezultatele pozitive ale lui Bultmann merg în direcția redescoperirii naturii evangheliilor și a punerii în lumină a activității redacționale din cadrul acestora. Însă în procesul redacțional, Bultmann atribuie comunității un rol excesiv,

aceasta mergând până la a suprapune evangheliilor un conținut care diferă de acela original.

În fața istoriei cercetării istoricității lui Isus, soluția lui Bultmann care, de fapt, dezvoltă filonul început de către Kähler, rămâne una parțială, renunțându-se la Isus istoric și aplicând informațiilor existente o abordare cu efect fragmentator. Benedict al XVI-lea face referire la limitele acestui procedeu care reprezintă, de fapt, aplicația practică a exegezei istorico-critice, atât atunci când vorbește despre limitele acestei metode, cât și atunci când pune problema nevoii inalienabile de fundamentare istorică a credinței creștine.

Critica perspectivelor bultmanniene rezultă cu cea mai mare pregnanță în curentul *The Second/New Quest* deschis de către Käsemann. Ideile Papei Benedict se regăsesc în armonie cu cele prezente în *New Quest* nu doar în negativ (critica împotriva lui Bultmann), ci și în principiile și resorturile pozitive. Înainte de toate, *The Second Quest* este curentul care prospectează -la modul cel mai clar- interdependența între planurile teologic și istoric. Käsemann afirma preocuparea generației sale vizavi de găsirea unei modalități adecvate de abordare a istoriei, tocmai întrucât problema lui Isus istoric nu este deloc marginală pentru un teolog. În rezultatele studiilor istorice asupra acestei chestiuni, Käsemann întrezărea o semnificație foarte amplă pentru credința creștină, susținând că însași *kerygma* obligă în direcția revenirii la Isus istoric. Așa cum am văzut, și perspectiva Suveranului Pontif se mișcă pe o orbită similară:

„Trebuie spus înainte de toate că metoda istorică -tocmai pentru natura intrinsecă a teologiei și a credinței- este și rămâne o dimensiune de ne-renunțat a muncii exegetice. Pentru credința biblică, de altfel, este fundamentală

referința la evenimente istorice reale. Ea nu povestește istoria ca pe un amalgam de simboluri ale unor adevăruri istorice, ci se fundamentează pe istoria care a avut loc pe suprafața acestui pământ. Pentru ea, *factum historicum* nu este o cheie simbolică ce poate fi înlocuită, cât mai degrabă fundamentul constitutiv: *Et incarnatus est* – cu aceste cuvinte noi profesăm intrarea efectivă a lui Dumnezeu în istoria reală”⁸⁷⁰.

Käsemann intenționa să ferească demersul teologic și pe cel istoric deopotrivă, de pericolul scepticismului radical, întrucât riscul major care poate să derive dintr-o astfel de atitudine este acela de a pune în pericol considerarea fundamentelor Revelației însăși. Iar atitudinea Papei merge în mod elocvent pe aceeași traiectorie.

Însă același Käsemann, pentru a fugi de riscul contrar al absolutizării informației istorice luată în sine, considera că importanța acesteia nu derivă din simpla posedare a acestor informații. Tocmai pentru a pune în lumină că activitatea de transmitere a comunității primare nu a deformat ci, din contră, a vitalizat tradițiile despre Isus, Käsemann susținea că aceste informații au nevoie de interpreți care să le preia și să le dea mai departe. Doar în aceste condiții, istoria își atinge menirea și este valorificată la amploarea sa reală. S-a amintit deja, vorbind despre diferențele de gândire ale Papei față de Bultmann, de concepția Bisericii –și a Papei inclusiv- în legătură cu procesul transiterii, care nu acoperă mesajul cu informații ce sunt străine naturii lui, ci îl dau mai departe într-un mod viu.

Benedict al XVI-lea regăsește o continuitate de idei cu Käsemann și în ceea ce privește surprinderea aportului exegezei istorico-critice. Käsemann susținea că aceasta aduce teologiei un

⁸⁷⁰ *Idem*, p. 11. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 10].

serviciu care este doar parțial, riscând -prin urmărirea numai a formării tradițiilor și nu atât a conținutului lor- să recurgă la aranjarea subiectivă a *kerygmei* care îl privește pe Isus. Papa amintea și de riscul studierii cuvintelor proiectate doar în trecut, ștergându-le posibilitatea de a fi mai elocvente decât niște simple cuvinte omenesti. Încrederea Papei în evangheliile se regăsește de asemenea în intenția käsemiană de a porni în analizele evanghelice de la ceea ce este autentic, și nu -în mod negativ- de la ceea ce se consideră a fi inautentic. Alunecând pe terenul istoriei, acesta din urmă afirma că îmbrățișând perspectiva bultmanniană, s-ar ignora în aceste izvoare anumite elemente „pe care istoricul, dacă vrea să rămână istoric, trebuie să le recunoască autentice”.

Există totuși în Käsemann, un punct esențial în care ideile Papei diverg în mod izbitor. În ciuda faptului că, pornind de la propunerea lui M. Kahler asupra diferenței dintre *geschichte* și *historie*, Käsemann a fost un defensor al lecturării izvoarelor evanghelice ca memorial, istorie vie, *geschichte*, el ajunge totuși să adopte criteriul neasemănării care amputează o bună parte din evangheliile, rămânând cu rezultate minime. Există o oarecare contradicție între ideile acestui demolator al „scepticismului radical”, defensor al dimensiunii istorice prezente în evangheliile, și rezultatele sale concrete în abordarea acestora.

Strămutând analiza înspre partea catolică a *The New Quest*, afirmația lui Schillebeeckx asupra faptului că credința creștină depășește net perspectiva științifică, concretizează propunerea lui Kahler/Käsemann de a aborda evangheliile ca *geschichte*, și o regăsim în acord cu ideile Papei. Există o imagine a Mântuitorului pe care știința o poate conferi în virtutea cercetărilor sale, însă credința va trece întotdeauna dincolo de

aceasta. Pentru a exemplifica, poate fi oportună reluarea unei afirmații a lui Schillebeeckx expusă în capitolul al treilea:

„Pe cât de fundamentată istoric poate să fie această imagine științifică, *această* imagine a lui Isus nu a fost niciodată cunoscută de către primii discipoli – chiar dacă aceasta are întru totul de-a face cu Isus ce a trăit atunci și pe care bisericile îl mărturisesc astăzi ca fiind Hristos. Chestiunea continuității vii între credința bisericii primare și «Isus din Nazaret» este fundamental diferită de chestiunea continuității dintre o imagine științifică, istorică a lui Isus și această credință a bisericii primare – și cu toate acestea nu îi este străină”⁸⁷¹.

Deja Schillebeeckx însuși făcea trecerea înspre ideea conturată progresiv, că actul de credință nu poate să depindă de rezultatele cercetării teologice. Asemenea lui Käsemann, Schillebeeckx pune în lumină reductivitatea exegezei istorico-critice, susținând -printre altele- faptul că, mergând în căutarea stratului celui mai vechi dintr-o scriere, nu există garanția faptului că acela ar fi în realitate, purtător al versiunii autentice.

Interlocutorul Papei Rudolf Schnackenburg a fost, la rândul său, vigilent față de reducățiile folosirii exclusive a acestei metode, evaluând că instrumentele acesteia „rămân cu totul neadecvate în cazul unei figuri atât de neobișnuite precum Isus din Nazaret, figură ce poate fi surprinsă doar în credință”⁸⁷². Tocmai pentru că ținem cont de această prudență a sa față de exegeza istorico-critică, evaluăm a fi prea severă observația pe care Benedict al XVI-lea i-o aduce în cartea sa, sub pretextul

⁸⁷¹Ed. Schillebeeckx, *Gesù, la storia...*, cit., p. 28. Sublinierea aparține autorului.

⁸⁷² R. Schnackenburg, *La persona di Gesù...*, cit., p. 26.

dependenței sale totale de această metodă. Se rămâne astfel la impresia că Pontiful critică nu atât de mult criteriologia “celui mai important exeget german”, cât mai degrabă rezultatele la care acesta ajunge.

Chiar dacă sunt înregistrați în general între exponenții curentului *The Second Quest*, iar această lucrare i-a încadrat ca atare, cei doi autori catolici -Schillebeeckx și Schnackenburg- propun idei prin care pregătesc și anticipează etapa viitoare. Îndeosebi nevoia de a-l localiza pe Isus în contextul său iudaic sunt elemente care apar deja mai mult sau mai puțin în surdină, pentru ca în 1985 să devină una dintre pietrele de temelie ale unui nou edificiu de studii științifice: *The Third Quest*.

Caracteristica cea mai evidentă a acestui curent de studii este tocmai apropierea și chiar identificarea lui Isus în propriul său ambient ebraic. Așa cum se exprima E. Stegemann:

„În a treia căutare nu se mai studiază poziția lui Isus față de sau chiar în opoziție cu iudaismul (vremii sale), întrucât obiect al analizelor aprofundate este, mai degrabă, chestiunea poziției lui Isus în iudaismul vremii sale. Această căutare este caracterizată, pe de-o parte de dialogul ebraico-creștin, iar pe de-o alta de considerația pentru interpretările lui Isus din partea unor cercetători evrei, și îndeosebi de noile perspective istorice asupra iudaismului timpului lui Isus și a numeroaselor sale grupuri”⁸⁷³.

În modul în care îl prezintă pe Isus, Papa Benedict se apropie de *Third Quest*, întrucât nu se găsesc în cartea sa idei care să vrea să-l rupă pe Nazarinean de contextul său iudaic. În mod

⁸⁷³ Ekkehard W. Stegemann, *Gesù nel giudaismo del suo tempo*, în W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theissen (îngrijit de), *Il nuovo Gesù storico*, cit., p. 304.

interesant, pentru a pune în lumină conținutul mesajului predicat de către Hristos, Pontiful selecționează tocmai cartea unui rabin evreu, J. Neusner, care-l abordează pe Isus ca făcând parte din același univers și din aceeași mentalitate. Și din acest punct de vedere, este importantă sublinierea lui Neusner, că Isus nu a adăugat ebraismului (ca religie, spiritualitate, cultură) nimic altceva, decât pe Sine însuși!

Acest dialog imaginar cu evreul Neusner, prezintă o altă caracteristică pozitivă în favoarea operei Papei: dacă *The Second Quest* precedent încerca să-l despartă pe Isus de iudaism, este posibil ca în *The Third Quest* anumiți autori să dezvolte o contra-reacție extremă, prin care Isus să fie atât de mult înrădăcinat în această cultură, încât să nu i se mai surprindă decât cu greu aspectele inedite și originale. Într-un mod echilibrat, J. P. Meier vorbea despre Isus ca *iudeu marginal*, tocmai pentru a da de înțeles cu claritate identificarea lui într-un context, care totuși nu îl absoarbe întru totul.

Una dintre caracteristicile de bază ale curentului *The Third Quest* este tendința de separare între metoda istorică și cea teologică. Din acest punct de vedere, considerăm că opera lui Benedict al XVI-lea nu se încadrează în această linie, întrucât el nu optează în favoarea acestei distincții. Papa acceptă informații pe care evangheliile le furnizează, încercând să le prezinte în cadrul mai amplu dat de studiile istorice, însă fără a crea discrepanțe între ceea ce este strict teologic și ceea ce este doar istoric. Gianfranco Ravasi, spre exemplu, a publicat un studiu⁸⁷⁴ pe o temă controversată până acum, care își găsește o formulare

⁸⁷⁴ Cf. G. Ravasi, "Qumran. Gesù e il mistero degli Esseni", în *Avvenire*, 17.06.2007, pe: <http://papatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/06/gesu-di-nazaret-la-parola-mons-ravasi.html>.

în cartea Papei: aceea a raporturilor dintre Isus și comunitatea de la Qumran, raporturi pe care Pontiful nu le exclude.

În lumea catolică, se tinde totuși spre acceptarea pacifică a separării celor două metode (istorică și teologică), tocmai pentru a evita unele confuzii. Nu trebuie proiectat conținutul dogmatic asupra studiilor istorice. „Istoria, fundamentată pe documente care dau mărturie, nu poate să nu fie deschisă față de credință și față de teologie, chiar dacă nu este de competența ei credința însăși, ci *mărturia istorică asupra credinței*”⁸⁷⁵. Obiecțiile ridicate de către Gibert în fața operei Papei, pornesc tocmai din reținerea Pontifului în a recunoaște legitimitatea exegezei istorico-critice care, la rândul ei, poate să se angajeze în favoarea credinței. Teologia consimte faptul că istoria poate să posede o metodă independentă paralelă, însă evaluează ca un abuz situațiile în care, voind să se separe de un discurs dogmatic, istoria face abstracție de credința originară a discipolilor, exprimată în izvoarele evanghelice. Tocmai această credință structurează și conferă un sens lucrurilor pe care ei le povestesc, ea fiind prezentă cu gradații diferite (pre- sau post-pascale) în timpul experienței lor alături de Isus din Nazaret. În plus, o premisă de bază atât în studiul teologic, cât și cel istoric, este faptul că în persoana istorică a lui Isus sunt prezente ambele dimensiuni: credința și istoria.

O altă tendință a *The Third Quest* este aceea de a respecta distincția între *Isus istoric* și *Isus al istoricilor*. Dacă Isus istoric este unul singur, rezultatul a numeroase studii nu vor putea să epuizeze persoana sa, așa cum s-a crezut în perioada *The Old Quest*, în care diferiții autori erau convinși că puteau să spună totul despre Nazarinean și, mai mult, în versiunea autentică.

⁸⁷⁵ G. Segalla, „La terza ricerca del Gesù storico...”, cit., p. 216.

Cartea lui Benedict al XVI-lea nu se poate include nici din acest punct de vedere în noul curent de studii, tocmai pentru că lucrarea sa nu prezintă cu claritate această deosebire. Concordăm cu evaluarea lui Segalla, care afirma că, în opera Papei, cât și în anumite critici ce i-au fost aduse, -

„se verifică o confuzie de termeni: *Isus real* este Isus pe care nu putem să-l ajungem, acela care a fost în vremea sa; *Isus istoric* este Isus pe care îl putem atinge prin critica istorică: *Isus al istoricilor* încearcă să se apropie în diferite feluri de Isus istoric. Eroarea constă în a-l identifica pe Isus istoric cu Isus al istoricilor, care rămâne mereu parțial și dependent de argumentările adoptate și nu poate nicicând să constituie o negare a unor adevăruri de credință, care se situează pe un alt plan, meta-istoric”⁸⁷⁶.

Credința creștină nu se bazează pe *Isus al istoricilor*, ci pe *Isus istoric*. În acest sens trebuie interpretată afirmația Pontifului care spune că în teologie nu se poate face abstracție de faptele istorice întâmplate.

Nu în ultimul rând, convingerea cercetărilor actuale asupra faptului că e necesar un studiu asupra motivelor morții lui Isus, care să reunească interdisciplinar opinia mai multor științe (științele politice, sociologia, antropologia) nu a putut fi verificată de către prezenta lucrare. Benedict al XVI-lea va dezvolta aceste teme într-un al doilea volum, care va reuni întâmplările începutului vieții lui Isus, precum și cele ale sfârșitului său. Chiar dacă în acest prim volum lipsește tratarea Misterului Pascal, iar Suveranul Pontif afirmă că vrea deja să favorizeze în cititori creșterea unui raport viu cu Isus, intenția sa nu trebuie interpretată în sensul că Sfântul Părinte ar putea

⁸⁷⁶ G. Segalla, “Un bel ritratto di Gesù...”, cit., p. 570.

concepe o astfel de întâlnire în afara Misterului morții și învierii Domnului.

Cartea despre *Isus din Nazaret* a lui Benedict al XVI-lea merge în paralel cu cele două curente *The Second* și *Third Quest*: are idei și metodologii comune dar, așa cum am arătat, posedă și note de originalitate. Am spune că se apropie mai mult de *Second Quest*, dacă este să privim principiile și chiar bibliografia pe care Papa o folosește, însă fără a afirma o identificare totală. Aportul ei nu este prețios pentru că opera ar aduce multe noutăți despre Isus din Nazaret; în schimb aceasta este *în continuitate cu cercetările asupra lui Isus istoric* tocmai în măsura în care propune o sinteză calificată, în marasmul de informații și de studii actuale. O sinteză care nu este asemenea unei cronologii reci, unei *summa* de informații puse cap la cap cu rigoare gazetărească (*histoire*), ci o prezentare trăită, caldă și angajantă (*geschichte*), care împinge înspre explorarea Misterului Fiului lui Dumnezeu.

Faptul că publicarea acestei opere a stârnit reacții pozitive și controversate, denotă importanța și centralitatea argumentului pe de-o parte, iar pe de alta, că propunerea Papei Ratzinger nu a trecut neobservată. Rămâne aportul considerabil al cărții în cunoașterea lui Hristos, o cunoaștere temeinică și profundă, trăită în sânul credinței Bisericii, cât și apetitul și așteptarea pentru un al doilea volum pe care Pontiful l-a promis și care va aduce în fața opiniei publice completarea prezentării vieții lui Isus din Nazaret.

VII. EPILOG

După apariția primului volum „*Isus din Nazaret*”, Papa Benedict al XVI-lea a izbutit să-și ducă lucrarea la bun sfârșit publicând nu unul, ci alte două, care nu au făcut obiectul studiului de față. Într-adevăr, Pontiful afirma, alcătuind prefața primei părți, că își dorește să *îi fie dăruită forță* pentru a duce la bun sfârșit ceea ce și-a propus⁸⁷⁷. Dacă din aceeași prefață se deducea că ar fi urmat publicarea doar a unei a doua cărți (care să cuprindă atât continuarea vieții lui Isus de după Schimbarea la Față până la Înviere, cât și un alt studiu despre Evangheliile copilăriei), iată că în 2011, la publicarea celui de-al doilea volum, Papa Ratzinger scria că „istoriile copilăriei nu puteau intra direct în intenția esențială a acestei cărți” (adică prezentarea figurii, cuvintelor și lucrării lui Isus în Misterul pascal), motiv pentru care autorul își propunea să prezinte „acest subiect într-un mic fascicol aparte, dacă îmi va mai fi dăruită putere pentru aceasta”⁸⁷⁸. Așadar opțiunea finală a Pontifului s-a orientat în direcția separării acestor două perioade în două volume distincte; alegere pe care o socotim justificabilă și logică.

Spre deosebire de studiul precedent în care am analizat primul tom în versiunea italiană, vom face acum o scurtă recenzie a ultimelor două urmărind în ambele cazuri versiunile românești care, din fericire, sunt deja disponibile pentru cititorii români. Variantele celor trei volume în limba română au apărut fiecare la o altă editură, cu traducători și în format diferit. Chiar dacă acestea resimt un stil ușor deosebit, este lăudabil faptul că,

⁸⁷⁷ Cfr. J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 20. [Cf. J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, cit., p. 17].

⁸⁷⁸ J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret, De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2012, p. 17.

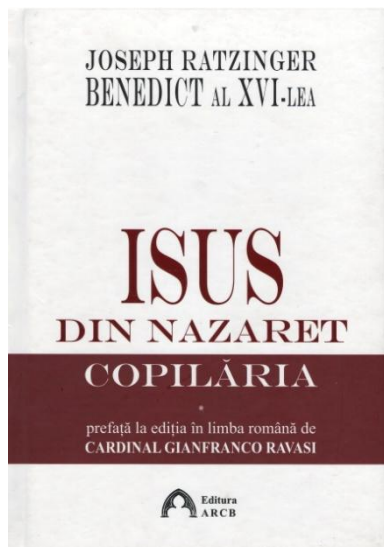
apărând într-o limbă a unei țări de majoritate ortodoxă, s-a divulgat cu rapiditate această operă întreită de reflecție catolică asupra vieții Mântuitorului Isus. Nu în ultimul rând, traduceri sunt caracterizate de încercarea de a aduce și de a unifica referințele biblice spre limbajul Bisericii Catolice românești.

Dacă ordinea publicării trilogiei a fost: I. Activitatea publică a lui Isus; II. Misterul pascal; III. Copilăria, pentru prezentarea ultimelor două cărți date tiparului de către Papă vom urma cursul vieții Nazarineanului, înșiruire ce ni se pare mai logică: întâi nașterea și abia mai apoi moartea și învierea.

VII.1. Copilăria lui Isus

Cel de-al treilea volum al studiului Papei Benedict asupra lui *Isus din Nazaret* poartă ca subtitlu *Prolog - Die Kindheitsgeschichte*, în versiunea românească *Copilăria*, fiind publicat în luna noiembrie a anului 2012. Traducerea românească din limba germană a apărut la Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, în anul 2013, fiind realizată de către Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu.

Așa cum autorul afirmă în introducere, acesta „nu este un al treilea volum, ci un fel de mică «anticameră» la cele două



volume precedente despre figura și mesajul lui Isus din Nazaret”⁸⁷⁹. Chiar dacă această a treia parte a tratării este mai redusă ca dimensiuni decât cele precedente, axându-se pe interpretarea și prezentarea a numai 180 de versete din evangheliile lui Matei și a lui Luca, aceasta nu reduce importanța acestei perioade din viața lui Isus. „Povestirile copilăriei nu se pierd în prezentarea amintirilor frumoase ale unei persoane care, odată devenită adultă, sfârșește în centrul atenției, (ci) sunt intim împletite cu Evanghelia lui «Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu»”⁸⁸⁰.

Volumul este împărțit în patru capitole plus un epilog.

Cel dintâi capitol „De unde ești Tu?” (In 19,9) se structurează în jurul acestei celebre întrebări pe care Pilat i-o adresează lui Isus în Pretoriu și abordează chestiunea originii Nazarineanului, așa cum încearcă evangheliștii să îi furnizeze răspuns prin genealogiile lui Matei și Luca, și respectiv în Prologul lui Ioan. Problematika originii este asemenea unui *leit-motiv* care însoțește existența pământească a Celui ce provine de la Nazaret: este o întrebare care se ridică precum o reacție la multe dintre miracolele pe care le săvârșește și este iscată de către autoritatea unică cu care El predică și conduce la persoana-i proprie sensul Scripturilor. „Originea lui Isus este în același timp cunoscută și necunoscută, aparent ușor de explicat, dar neepuizată cu aceasta. (...) Scopul celor patru evanghelii este să

⁸⁷⁹ J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret. Copilăria*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2013, p. 5.

⁸⁸⁰ G. L. Müller, *Il Gesù della storia nella parola di Benedetto XVI*, de pe http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20130430_infanzia-gesu-muller_it.html.

răspundă la aceste întrebări. Au fost scrise tocmai pentru a le da răspuns”⁸⁸¹.

În cazul genealogiei prezentate de către evanghelistul Matei, care este așezată chiar la debutul evangheliei, ocupă o poziție centrală figurile lui Avram și a lui David. Cartea neamurilor „e structurată în de trei ori paisprezece generații, mai întâi urcând de la Avram până la David, apoi coborând de la Solomon până la exilul babilonian și apoi urcând iarăși până la Isus, în care făgăduința ajunge la împlinire”⁸⁸². Papa remarcă faptul că, fiind profund masculină, genealogia mateană conține totuși patru nume de femei (toate sunt păgâne, deci ne-evreice și păcătoase notorii), plus un al cincilea, al Mariei din Nazaret, care – asemenea unui nou început- întrerupe lista de până acum alcătuită din X l-a zămislit pe Y.

Diferită în conținutul numelor care alcătuiesc lista și în poziționarea în structura evangheliei (după scenele copilăriei, la începutul vieții publice), genealogia lui Luca nu urcă, asemenea celei a lui Matei, ci „dimpotrivă, coboară de la «vârful» Isus până spre rădăcini, pentru a arăta, oricum, la sfârșit, că ultima rădăcină nu se află în adâncuri, ci în «înălțime» - Dumnezeu stă la începutul ființei umane”⁸⁸³.

Papa Ratzinger încheie capitolul întâi, incluzând -alături de genealogiile mateană și lucană- Prologul evangheliei după Ioan, în care evanghelistul „a lărgit răspunsul la întrebarea «de unde vine Isus?», transformându-l într-o definiție a existenței creștine (...) (și enunțând) identitatea celor care sunt ai Lui”⁸⁸⁴. Prin a

⁸⁸¹ J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret. Copilăria*, cit, p. 20.

⁸⁸² *Idem*, p. 22.

⁸⁸³ *Idem*, p. 25.

⁸⁸⁴ *Idem*, p. 27.

susține originea de la Dumnezeu a lui Isus, prologul și întreaga evanghelie a lui Ioan subliniază și accentuează cele atestate de celelalte două evanghelii.

Purtând titlul „Vestirea nașterii lui Ioan Botezătorul și a nașterii lui Isus”, capitolul al doilea citește în paralel anunțul celor două nașteri care se regăsesc în evanghelia după Luca. Având un neîndoielnic fundal ebraic (asemenea vechii specii literare de *midraș haggadic*), paginile cu pricina abundă în semitisme, aluzii și cuvinte veterotestamentare, inducând ideea că faptele și personajele povestite pot fi interpretate corect doar la lumina unor pasaje din Vechiul Testament, pe care, la rândul lor, le tălmăcesc și le împlinesc. Pe lângă aceste considerații scripturistice, Benedict al XVI-lea insistă asupra caracterului istoric al celor relatate:

„Matei și Luca (...) voiau nu să povestească «istorii», ci să scrie istorie, o istorie reală, întâmplată, desigur istorie interpretată și înțeleasă după Cuvântul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă și că nu era vorba de o povestire completă, ci de notarea a ceea ce apărea important în lumina Cuvântului și pentru comunitatea de credință ce se naștea. Relatările copilăriei sunt istorie interpretată și, pornind de la interpretare, scrisă și concentrată”⁸⁸⁵.

Precum s-a arătat și în restul studiului de față, Papa Ratzinger pledează în favoarea convingerii că relatările evanghelice posedă un substrat istoric profund. Perspectiva kerygmatică și de credință nu diminuează verosimilitatea istorică, nu modifică faptele și nu le inventează. Întrebarea asupra încrederii ce se poate ori nu se poate avea în seriozitatea

⁸⁸⁵ *Idem*, pp. 32-33.

istorică a evangheliilor apare deseori și în volumul despre Evangheliile copilăriei, Pontiful simțind –poate mai mult ca în alte cazuri- nevoia de a insista și de a le argumenta caracterul istoric.

Revenind la anunțul celor două nașteri -a lui Ioan Botezătorul și a lui Isus-, Benedict al XVI-lea observă diferențele și contrastele ce țin de spațiu (în templu, în primul caz, respectiv în casa smerită și simplă a Mariei din Nazaret), de context (cel liturgic al ceasului tămâierii, în primul, respectiv cel al vieții casnice din Galileea), și de persoană, cu reacția individuală (un mare preot, Zaharia, care se lasă năpădit de spaimă, iar apoi se îndoiește, respectiv o simplă tânără, Maria, care după tulburarea inițială începe o reflecție lăuntrică⁸⁸⁶ asupra cuvintelor Îngerului, sfârșind prin acceptare). Fiecare dintre aceste bune vestiri împlinesc cuvinte și profeții din Vechiul Testament, „cuvintele Îngerului rămân cu totul în religiozitatea veterotestamentară și totuși o depășesc”⁸⁸⁷, punând împreună misterul Dumnezeuului întreit, care începe să se reveleze și să sălășluiască în mijlocul poporului, cu acela al omului vizitat, atins de bucurie și de har.

În încheierea capitolului, Pontiful ia în considerare și „Bunavestire” adusă lui Iosif, logodnicul Mariei, în relatarea evanghelistului Matei. Nelipsind a face o explicitare a categoriei de „drept” în înțelesul ei veterotestamentar (cel care interpretează și aplică legea în mod drept, și care, fugind de orice formă de legalitate exteriorizată, trăiește legea ca evanghelie, în căutarea unității dintre drept și iubire⁸⁸⁸), Benedict al XVI-lea ia în considerație invitația la curaj, pe care îngerul i-o adresează lui Iosif și misiunea punerii pruncului numele de Isus, echivalând

⁸⁸⁶ Cfr. *Idem*, p. 50.

⁸⁸⁷ *Idem*, p. 46.

⁸⁸⁸ Cfr. *Idem*, pp. 56-59.

cu acceptarea juridică drept fiu al său și cu acceptarea lăuntrică a rolului de mântuitor pe care acest copil îl va avea de jucat. Nu lipsesc, în scrierea Papei, câteva pagini despre legătura dintre ideea de mântuire de păcate și viața umană concretă, despre sensul profeției „fecioara va zămisli și va naște un fiu” (*Is 7,14 – Mt 1,22-23*) și despre credibilitatea istorică a nașterii feciorelnice.

Capitolul al treilea poartă titlul „Nașterea lui Isus la Betleem” și dezvoltă tema nașterii Mântuitorului și a prezentării Lui la templu. În această secțiune în care abordează venirea pe lume a lui Isus, Papa Ratzinger lucrează exclusiv pe Evanghelia după Luca. Și în acest caz se vedește preocuparea Pontifului pentru demonstrarea solidității istorice a informațiilor prezente în redactarea lucană. Astfel, cititorul poate lua seama la diferite considerații privitoare la legătura dintre Isus și împăratul Cezar August, în timpul domniei căruia au avut loc evenimentele de la Betleem. Isus este prezentat precum Cel care împlinește idealurile mesianice și universale, de înfăptuire a unei lumi noi și a unui timp nou pe care le nutrea Augustus.

În ceea ce privește prezentarea versetelor Nașterii, Papa Benedict subliniază numeroase aspecte ce țin de realitatea însăși a evenimentelor (recensământul, nașterea într-un staul, înfășurarea în scutece, animalele prezente, păstorii, etc.), întrezărind în ele latura simbolică și spirituală, iar pentru a face asta, se folosește de exegeza scripturistică, verificând modul în care întâmplările neotestamentare împlinesc ori pot fi citite la lumina unor texte din Vechiul Testament. Astfel, interpretarea cuvintelor îngerilor auzite de către păstori „Mărire întru cele de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace oamenilor pe care El îi iubește” este făcută implicând categorii lexicale, teologice și scripturistice, care revelează sensuri profunde prin iluminarea cu alte versete biblice.

Ultima parte a acestui capitol se ocupă de istorisirea prezentării lui Isus la templu în a opta și a patruzecia zi după naștere. Papa Ratzinger citește informațiile lucane focalizându-le în jurul celor trei acțiuni, și anume „«purificarea» Mariei, «răscumpărarea» primului născut, Isus, printr-o jertfă prescrisă de Lege» și «prezentarea» lui Isus la templu»”⁸⁸⁹.

Al patrulea și cel din urmă capitol al cărții – „Magii de la Răsărit și fuga în Egipt” – abordează evenimentele imediat următoare Nașterii, așa cum le prezintă evanghelistul Matei. Pe lângă preocuparea pentru sublinierea cadrului istoric și teologic, Pontiful aduce prețioase informații cu privire la identitatea Magilor, la sensul apariției Stelei și la oprirea acestora la Ierusalim. Pentru a decodifica valențele teologice-simbolice ale actelor acestora, Papa Ratzinger aduce, pe lângă interpretări scripturistice, prețioase concepte patristice. Istoricitatea episodului decretului regelui Irod de a fi uciși toți copiii nou-născuți este evaluată la lumina altor mărturii biblice și istorice, care, cu atât mai mult, dau credibilitate refugierii în Egipt a Sf. Familiei.

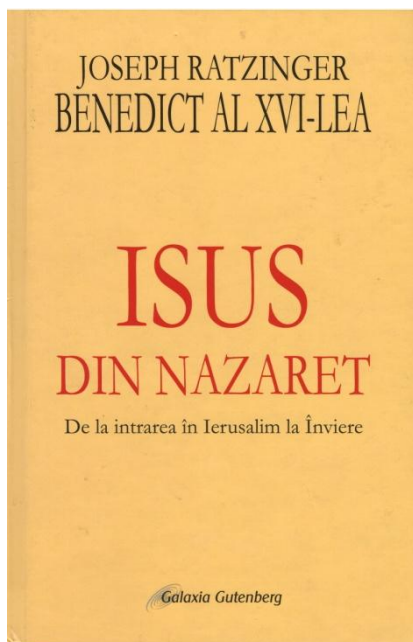
Cartea se încheie cu un scurt epilog despre „Isus în templu la doisprezece ani”. După aprecieri legate de ideea de pelerinaj și de stilul firesc al relațiilor din Sf. Familie, care îi permite lui Isus să călătorească și alături de alte rude și prieteni, Papa Benedict se oprește la evaluarea teologică și spirituală a cuvintelor lui Isus, care este regăsit în templu: „trebuia să fiu «în cele ale Tatălui meu» (Lc 2,49), (...) exact acolo unde îmi este locul – la Tatăl meu, în casa Lui”⁸⁹⁰. Astfel, Pontiful observă cum „misiunea divină a lui Isus sfârșimă orice măsură omenească și devine mereu pentru

⁸⁸⁹ *Idem*, p. 99.

⁸⁹⁰ *Idem*, p. 143.

om un mister obscur”⁸⁹¹. Creșterea Lui „în înțelepciune, vârstă și har” (Lc 2,52) cu care evanghelistul Luca încheie relatarea faptelor copilăriei, subliniază, spune Papa Ratzinger, deplina sa umanitate, care va fi dezvăluită, împreună cu divinitatea Sa, de-a lungul narațiunilor evanghelice.

VII.2. Isus din Nazaret. De la intrarea în Ierusalim la Înviere este titlul celui de-al doilea volum pe care Papa Benedict al XVI-lea l-a publicat în 2011. După un an, în 2012, a apărut și traducerea românească realizată din limba germană de către Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, sub coordonarea călugărițelor Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu. Cartea a fost publicată de către Editura Galaxia Gutenberg, de la Târgu Lăpuș. Ediția românească a fost prefătată de Cardinalul Gianfranco Ravasi. În cele câteva pagini inițiale, Președintele Consiliului Pontifical pentru Cultură de pe lângă Sf. Scaun laudă conținutul doct pe care Pontiful îl exprimă în cuvinte simple și clare („claritatea e caritate!”) și analizează cele două tipuri de exegeză pe care opera le



⁸⁹¹ *Ibidem*.

presupune: metoda istorico-critică și filologico-literară, pe de-o parte, și cea teologico-spirituală, pe de-o alta.

De asemenea, în *Cuvântul înainte*, Papa Benedict face referire, la rândul său, la aceste două interpretări: „îmbinarea acestor două feluri de hermeneutică total diferite constituie o sarcină care se cere mereu reluată”⁸⁹². Cu realism și, deopotrivă, smerenie, Pontiful salută și mulțumește atât pentru aprecierile primite în urma apariției primului volum, cât și pentru criticile care i-au fost adresate. De asemenea, amintește câteva titluri ale unor opere despre Isus, publicate în respectivul interval de feluriți autori de diferite apartenențe confesionale; în acestea, dânsul recunoaște perspectivele și punctele de vedere net diferite față de ale sale, dar vede o bogăție în această diversitate.

Papa Ratzinger prezintă intervalul vieții lui Isus cuprins între intrarea în Ierusalim și Înviere în nouă capitole, urmate de un epilog ce poartă numele „Perspective”. Prin urmare, atâta vreme cât celelalte două volume ale trilogiei merg într-un ritm mai alert și cuprind evaluarea a ani întregi de viață a Mântuitorului, în cel în discuție se analizează doar ultima săptămână din existența pământească a lui Isus. Această încetinire a ritmului corespunde, de fapt, modului în care Evangheliile însele prezintă informații despre El, înșiruind sintetic și rapid date din cursul anilor de activitate publică, dar oprindu-se cu mai multă minuțiozitate la Săptămâna Patimilor.

Primele două capitole ale cărții au ca și fundal intrarea lui Isus în Ierusalim și acțiunile sale de purificare a Templului, cu toate discursurile care i-au fost inspirate de către această ocazie. În legătură cu intrarea în orașul capitală, Papa Ratzinger

⁸⁹² Joseph Ratzinger/Benedict al XVI-lea, *Isus... De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, cit, p.14.

comentează că „Isus revendică, de fapt, un drept regal. El vrea ca drumul său și acțiunea sa să fie înțelese pornind de la profețiile Vechiului Testament, care în El devin realitate. (...) Drumul lui e un drum înlăuntrul Cuvântului lui Dumnezeu. În același timp, ancorarea în *Zah 9,9* exclude o interpretare „zelotă” a regalității: Isus nu se bazează pe violență. (...) Puterea lui este de altă natură: în sărăcia lui Dumnezeu, în pacea lui Dumnezeu recunoaște El unica putere mântuitoare”⁸⁹³. Tot pe aceeași linie, de aliniere și îndeplinire a cuvintelor Scripturii, este văzut și gestul purificării templului: „La curățirea Templului, Isus a acționat în conformitate cu Legea, apărând templul de un abuz (...). Cuvintele lui Isus arată că revendicarea lui mergea mult mai în profunzime (decât o simplă reformare pe baza unor prescripții iudaice), tocmai pentru că, prin actul său, voia să îndeplinească Legea și Profeții”⁸⁹⁴. În ambele cazuri –intrarea în Ierusalim și purificarea Templului-, Pontiful dedică pagini analizării dimensiunii simbolice și teologice a unor gesturi ori amănunte din cadrul relatărilor evanghelice: asinul, așternerea hainelor pe drum din partea mulțimii, strigătul „Osana”, zelul lui Isus, etc.

Capitolul al doilea, așadar, este dedicat „Discursului eshatologic” pe care, în moduri diferite, evangheliștii îl relatează a fi fost rostit de Isus sub forma mai multor cuvântări spuse după intrarea în Ierusalim: „Ierusalime, Ierusalime, care omori profeții și-i ucizi cu pietre pe cei trimiși la tine! De câte ori am vrut să-i adun pe copiii tăi, așa cum își adună cloșca puii sub aripi, dar n-ați voit! Iată, casa voastră va fi lăsată pustie...” (*Mt 23,37-38; Lc 13,34-35*)⁸⁹⁵. Pentru a ilumina aceste cuvinte, Papa Benedict aduce câteva informații de natură biblică și istorică

⁸⁹³ *Idem*, pp. 22-23.

⁸⁹⁴ *Idem*, p. 29.

⁸⁹⁵ Vezi și *idem*, p. 39.

asupra rolului, importanței și distrugerii Templului, analizând încărcătura profetică și apocaliptică a lamentației lui Isus, și explică modul în care vechile proorocii se aliniază în jurul persoanei lui Isus din Nazaret.

Odată cu capitolele următoare, Pontiful apropie tot mai mult perspectiva de cea a misterelor pascale. Cuvintelor și faptelor din Joia Mare le vor fi dedicate patru capitole, plus un al cincilea despre „Procesul împotriva lui Isus” în care se face o trecere la Vinerea Patimilor. Ziua de Joi este cea căreia Papa Ratzinger îi dedică cele mai multe capitole din tratarea întregului Mister Pascal.

Primul capitol (al treilea din carte) ce prezintă evenimentele acestei zile este intitulat „Spălarea picioarelor”. Papa Ratzinger începe cu o reflecție asupra sintagmei „ceasul lui Isus”, în care El, care a venit de la Tatăl, se întoarce iarăși la Tatăl, expresie folosită de evangheliști pentru a face trecerea de la povestirea întâmplărilor precedente la narațiunile patimilor, în care afirmă: „«Ceasul» lui Isus este ceasul marelui «pas dincolo», al transformării, și această metamorfoză a ființei are loc prin *agápē*. Este o *agápē* «până la sfârșit» - expresie cu care Ioan, în acest moment, trimite cu anticipație la ultimul cuvânt al Răstignitului: «S-a săvârșit -*tetéstai*» (19,30)”⁸⁹⁶. Odată făcute aceste reflecții introductive, Benedict al XVI-lea analizează câteva cuvinte și gesturi de-ale lui Isus rostite și săvârșite în contextul Cinei cele de Taină. Legat de tema spălării picioarelor și a curățirii omului în general, Papa subliniază că „spălarea picioarelor făcută de către Isus apare drept cale de purificare. (...) Baia care ne purifică

⁸⁹⁶ *Idem*, pp. 65-66.

este iubirea lui Isus – iubirea care merge până la moarte”⁸⁹⁷. Această iubire dată de către El devine dar și, deopotrivă, îndatorire („porunca nouă”) de a-i iubi pe ceilalți, respingând reducionismul unei concepții doar morale despre creștinism: „Esențialul (...) nu este apelul la performanța cea mai înaltă, ci noul fundament al ființei care ne este dăruit. Noutatea poate să derive numai din darul comuniunii cu Hristos, al trăirii în El”⁸⁹⁸. Tot această iubire a Domnului dezvăluie misterul trădării lui Isus din partea lui Iuda și aduce remediu rezistențelor lui Petru de a-i fi spălate picioarele. Apropo de această purificare, Pontiful integrează reflecții interesante despre sacramentul Botezului și al Pocăinței.

Pentru a construi un discurs despre „Rugăciunea Arhierească a lui Isus” în capitolul al IV-lea, Papa Ratzinger dedică spațiu reconstruirii fundalului biblic pe care Rugăciunea îl presupune, și anume liturgia din sărbătoarea iudaică a Împăcării (*Yom ha-Kippurim*), în care marele preot, o dată pe an, rostea Numele Sfânt în Sfânta Sfintelor, redându-i lui Israel calitatea de „popor sfânt”, după toate păcatele comise de-a lungul ultimelor 12 luni. Explică Pontiful: „Rugăciunea arhierească a lui Isus este punerea în act a Zilei Împăcării, este, într-un fel, sărbătoarea mereu accesibilă a împăcării lui Dumnezeu cu oamenii”⁸⁹⁹. Benedict al XVI-lea individualizează patru mari teme prezente în textul din *Ioan* 17.

- 1) Viața veșnică (prima temă – *Aceasta este viața veșnică! In* 17,3), care nu înseamnă neapărat viața ce vine după moarte, cât „viața însăși, viața adevărată, care poate fi trăită și în timp și care apoi nu mai este atinsă de

⁸⁹⁷ *Idem*, p. 70.

⁸⁹⁸ *Idem*, p. 73.

⁸⁹⁹ *Idem*, p. 87.

moartea fizică”, este un eveniment relațional: „prin relația cu Acela care este El însuși viața, devine și omul ființă vie”⁹⁰⁰.

- 2) *Consfințirea în adevăr* (a doua temă), îl determină pe Benedict al XVI-lea să explice sensul pe care îl are cuvântul „a consfinți” (a transfera o realitate, persoană sau lucru în proprietatea lui Dumnezeu, a-l rezerva pentru cult), unit cu menționarea „adevărului” (așadar consfințirea nu este doar rituală). Astfel, „acest «adevăr» purificator și sfințitor, în ultimă analiză, este Hristos însuși. (...) Putem vedea în aceste cuvinte din *Evangelhia după Ioan* instituirea preoției apostolilor, a preoției neotestamentare, care, în profunzime, este o slujire a adevărului”⁹⁰¹.
- 3) Cea de-a treia temă („*Eu le-am făcut cunoscut Numele tău...*”) îi dă Pontifului prilejul să menționeze că semnificația numelui Sfânt este „Dumnezeu e prezent între oameni” și să afirme că aceasta constituie miezul misiunii lui Isus, care-l face să fie un nou Moise.
- 4) A patra temă majoră din Rugăciunea sacerdotală este individualizată în cuvintele lui Isus „*Ca toți să fie una*”, repetate de Domnul de patru ori. Recunoscând că invocarea unității este prezentă în orice întâlnire ecumenică, Papa Ratzinger se întreabă asupra sensului, naturii și conținutului ideii de unitate, și concluzionează că în rugăciunea pentru unitate „se împlinește instituirea Bisericii, (...) comunitatea ucenicilor care, prin credința în Isus Hristos ca trimis al Tatălui, își primește

⁹⁰⁰ *Idem*, pp. 90.91.

⁹⁰¹ *Idem*, p. 96.

unitatea și este implicată în misiunea lui Isus de a duce lumea la cunoașterea lui Dumnezeu și, astfel, a o mântui”⁹⁰².

Papa Benedict dedică întreg capitolul al cincilea instituirii Euharistiei, capitol denumit „Cina de pe urmă”. Chestiunea este abordată în patru secțiuni diferite, precedate de un soi de introducere explicativă, în care Pontiful argumentează că, datorită faptului că în jurul Cinei cele de Taină s-a „învăluit o încâlceală de ipoteze contradictorii”, tocmai pentru că aceste texte se referă la centrul esențial al creștinismului, devine necesară verificarea istorică. Totuși, chestiune care ne-a interesat în chip aparte în această lucrare, Pontiful insistă asupra faptului că „trebuie să ne dăm seama clar că cercetarea istorică poate duce întotdeauna până la un grad înalt de probabilitate, dar niciodată la o certitudine ultimă și absolută cu privire la toate amănuntele. Dacă certitudinea credinței s-ar baza exclusiv pe o verificare istorico-științifică, ea ar rămâne mereu revizuibilă”⁹⁰³.

Prima secțiune a acestui capitol aduce informații asupra datei la care se poate considera că a avut loc Cina, informație hotărâtoare pentru a ști dacă a fost sau nu o cină pascală, - lucru ce surprinde evangheliștii sinoptici versus Ioan într-o evidentă discordanță. După ce confruntă tezele diferite ale cercetătorilor Annie Jaubert și John P. Meier, Papa Ratzinger ajunge la concluzia că Cina cea de Taină nu fusese o cină pascală. Întrucât Isus știa că nu mai putea să aibă parte de un astfel de eveniment, „i-a invitat pe ai săi la o ultimă cină cu caracter foarte special, o cină care nu aparținea niciunui rit iudaic anume, ci era un rămas bun al său, în care El dădea ceva nou, se dăruia pe sine însuși ca

⁹⁰² *Idem*, p. 106.

⁹⁰³ *Idem*, p. 108.

adevăratul Miel, instituind astfel Paștele său”⁹⁰⁴. În cea de-a doua secțiune a acestui capitol, „*Instituirea Euharistiei*”, Benedict al XVI-lea pune față în față cele două tradiții Marcu și Matei, respectiv Luca și *1Corinteni 15*, pentru a cerceta sursa originală a cuvintelor și a gesturilor lui Isus la Cină. Purtând titlul „*Teologia cuvintelor instituirii*”, secțiunea a treia a acestui capitol zăbovește asupra valențelor istorice, simbolice, filosofice, ecleziologice, spirituale și, desigur, teologice ale unor cuvinte prezente în cele patru narațiuni neotestamentare ale începuturilor Euharistiei: „a binecuvântat”, „*euharistia/eulogia*”, „a frânt pâinea”, „Trupul Meu”, „Sângele meu”, „Sângele Legământului”, „se dă”, „se varsă”, „pentru”, „mulți”. Capitolul este încheiat de o a patra secțiune prin care Pontiful analizează modul în care consacrarea pâinii și a vinului au intrat în practica Bisericii.

Purtând numele „Ghetsimani”, capitolul al cincilea abordează, de asemenea în patru subcapitole, chestiuni istorice și teologice care țin de relatările asupra lui Isus următoare Cinei celei de Taină. În primele două secțiuni, Papa Ratzinger abordează rugăciunea lui Isus, întâi cea alcătuită din Psalmii cântați împreună cu apostolii la ieșirea de la Cină, iar mai apoi cea făcută de El singur, în timp ce le ceruse ucenicilor să vegheze. În cea de-a treia secțiune este analizată tocmai dualitatea ce reiese din rugăciunea Nazarineanului: voința Tatălui și voința lui Isus. Pentru a vorbi despre drama conflictului dintre voința divină și cea umană, Pontiful citează conciliile de la Niceea (325) și Calcedon (451), precum și pe sf. Maxim Mărturisitorul († 662), și afirmă că „Isus readuce voința naturală a omului de la opoziție la sinergie și astfel îl restabilește pe om în măreția lui. În voința naturală omenească

⁹⁰⁴ *Idem*, p. 116.

este, oarecum, prezentă în El toată rezistența naturii omenești împotriva lui Dumnezeu”⁹⁰⁵. Pornind de la formula „Abba, Tată”, în cel de-al patrulea subcapitol Papa Benedict recitește rugăciunea de pe Muntele Măslinilor la lumina Epistolei către Evrei 5, amintind și de faptul că Joachim Jeremias a inclus strigătul „Abba Pater” printre cuvintele cele mai sigure rostite de *ipsissima vox Iesu*.

Capitolul al șaptelea este dedicat Procesului împotriva lui Isus. În subcapitolele ce îl alcătuiesc, Pontiful dezvoltă cele trei etape principale pe care le individualizează în Evanghelii și care au dus de la momentul prinderii lui Isus la condamnarea Sa la moarte.

- 1) În cea dintâi, pe care o intitulează „*Dezbaterea preliminară în Sinedriu*”, Benedict al XVI-lea face o analiză a climatului și consfăturilor din Sinedriu, zăbovind asupra profeției marelui preot Caiafa („să moară unul singur, decât tot neamul” -*In 11,50*), care îi deschide Pontifului prilejul pentru o reflecție asupra „funcției substitutive”. În subcapitol nu lipsesc informații istorice și biblice asupra tradițiilor iudaice și religioase în general.
- 2) A doua secțiune prezintă tot cadrul Sinedriului (preoți, bătrâni și cărturari), însă, de această dată, în timpul judecății făcute lui Isus. Acuzele împotriva Nazarineanului s-au construit în jurul interpretării pe care El însuși a dat-o gestului curățării Templului și a pretenției sale mesianice de-a se pune alături de Dumnezeu, intrând aparent în contradicție cu fundamentul credinței monoteiste a lui Israel.

⁹⁰⁵ *Idem*, pp. 157-158.

Nerecunoașterea lui Isus, comentează Pontiful, este dublă: întâi e cea din partea Sinedriului care nu își dă seama că -prin batjocură și lovituri- împlinește literalmente profeția Servului Suferind din Isaia. Pe urmă este trădarea lui Petru care, înainte de a cânta cocoșul, jură că nu-l cunoaște pe Nazarinean.

- 3) Cea de-a treia secțiune analizează informațiile despre interogatoriul pe care i-l face Pilat. După ce, pe rând, Pontiful prezintă cine sunt acuzatorii Nazarineanului înaintea Guvernatorului, iar apoi aduce date istorice despre Pilat din Pont, se oprește asupra elementelor („adevăr” și „regalitate”) discuției dintre cei doi.

După acestea urmează condamnarea finală, ce este precedată de un „intermezzo dureros și dramatic în trei acte”, adică propunerea eliberării lui Isus în virtutea amnistiei pascale, biciuirea și, respectiv, încununarea lui Isus cu spini. „La sfârșit a învins în el (Pilat) interpretarea pragmatică a Dreptului (Roman): mai importantă decât adevărul cazului este forța pacificatoare a Dreptului (Legii); așa se putea gândi el și se putea justifica în sinea lui. O eliberare a celui nevinovat putea să-i dăuneze nu numai lui personal (...), ci putea să provoace și alte neplăceri și dezordini care trebuiau evitate, îndeosebi în zilele Paștelui”⁹⁰⁶.

În capitolul al optulea, Benedict al XVI-lea examinează „Răstignirea și punerea în mormânt a lui Isus”. El deschide cu o „Reflecție preliminară (despre) Cuvânt și eveniment în relatarea pătimirii”, în care ia în analiză faptul că relatările evangheliștilor asupra patimilor prezintă accente și detalii diferite, însă concordă în a vedea îndărătul Patimilor lui Isus o împlinire a cuvintelor Vechiului Testament. „Nu cuvintele Scripturii au

⁹⁰⁶ *Idem*, p. 192.

provocat realitatea faptelor, ci faptele, care, într-un prim moment, erau de neînțeles, au dus la o nouă înțelegere a Scripturii”⁹⁰⁷. Subcapitolul al doilea face o trecere în revistă a cuvintelor lui Isus pe cruce și a întâmplărilor din jurul scenei răstignirii, împărțite în șapte afirmații. Extrăgând semnificația teologică și spirituală din spatele acestora, Papa Ratzinger se oprește asupra iertării pe care Isus o invocă pentru călăii săi, asupra semnificației și sensului batjocurii de care Acesta are parte, asupra strigătului Lui de părăsire și asupra tragerii la sorți a hainelor Nazarineanului. De asemenea, Pontiful analizează strigătul „Mi-e sete”, prezența femeilor sub cruce, respectiv moartea și punerea Lui în mormânt. În schimb în ultima secțiune a acestui capitol, *„Moartea lui Isus ca împăcare (ispășire) și mântuire”*, Papa Benedict al XVI-lea propune o reflecție asupra evenimentelor patimii și morții Domnului și a modului în care acestea au fost recepționate de către credința Bisericii. Punând cap la cap citate veterotestamentare cu unele afirmații prezente în Noul Testament, Suveranul Pontif concluzionează că „Hristos, care se oferă pe sine însuși pe cruce, este adevăratul Mare Preot, la care preoția aaronică trimitea în mod simbolic. Dăruirea de sine pe care o împlinește El –ascultarea Lui, care ne asumă pe toți și ne duce înapoi la Dumnezeu - este, prin urmare, adevăratul cult, adevărata jertfă”⁹⁰⁸.

Al nouălea și ultimul capitol al acestui volum este dedicat Învierii lui Isus. Prima secțiune propune o reflecție cu titlul *„Ce se află în joc în Învierea lui Isus”*, în care Benedict al XVI-lea, ca o bază pentru tot ceea ce urmează să mai afirme și pentru întreaga credință creștină, consideră următoarele: „În cercetarea noastră

⁹⁰⁷ *Idem*, p. 194.

⁹⁰⁸ *Idem*, p. 224.

cu privire la figura lui Isus, Învierea este punctul decisiv. Dacă Isus *a existat numai* în trecut sau *există* și în prezent – aceasta depinde de Înviere. În răspunsul «da» sau «nu» la această întrebare, miza nu este un anumit eveniment printre altele, ci figura lui Isus ca atare”⁹⁰⁹. În subcapitolul al doilea, bine articulat în alte părți, Papa Ratzinger împarte în două tipurile de mărturie despre Înviere care sunt prezente în Noul Testament: tradiția în formă de mărturisire de credință și, respectiv, cea în formă de narațiune. Între relatările sub formă de mărturie a credinței (formule scurte care vor să păstreze nucleul evenimentului), Pontiful amintește câteva propoziții luate –îndeosebi- din epistolele pauline, precum și formula care afirmă moartea lui Isus „pentru păcatele noastre”. Adoptând expresii prezente în *Crezul Apostolic*, Papa ia în discuție problema mormântului gol, a martorilor și a sintagmei „a treia zi”. Vorbind despre categoria a doua, a mărturisirilor în formă de narațiune, Benedict al XVI-lea remarcă faptul că nicio scriere nu relatează evenimentul efectiv al Învierii, iar narațiunile se împart între Ierusalim și Galileea și, contrar spiritului vremii, acceptă mărturia unor femei. Între aceste narațiuni, autorul dedică spațiu aparițiilor lui Isus către Pavel, și, succesiv, relatărilor de arătări ale Celui Înviat prezente în Evanghelii. Purtând titlul „*Natura Învierii lui Isus și semnificația ei istorică*”, ultima parte a acestui capitol se propune ca un rezumat prin care Pontiful trasează în câteva pagini credința Bisericii asupra Învierii și a consecințelor ei istorice, teologice și spirituale.

Mai scurtă decât un capitol efectiv, încheierea „*Perspective. S-a înălțat la Cer – șade de-a dreapta Tatălui și iarăși va veni cu mărire*” apare ca un epilog în care Benedict al XVI-lea trasează

⁹⁰⁹ *Idem*, p. 228.

câteva linii teologice legate de Înălțarea la Cer, de primii pași ai Bisericii născânde (atestați îndeosebi prin trecerea de la Evanghelii la Faptele Apostolilor), de escatologie și de credința și mărturisirea celei de-a Doua Veniri în „timpul intermediar” pe care-l trăim. În acest interval „li se cere creștinilor, ca atitudine de fond, vigilența. Această vigilență înseamnă (...) ca omul să nu se închidă în momentul prezent dedicându-se lucrurilor tangibile, ci să-și ridice privirea dincolo de momentan și de urgența lui. Ceea ce contează este să-și țină liberă privirea spre Dumnezeu pentru a primi de la El criteriul și capacitatea de a face ceea ce este drept”⁹¹⁰.

⁹¹⁰ *Idem*, p. 267.

MULȚUMIRI

Teza de doctorat a reprezentat un adevărat capitol din viața mea. Parcurgând un astfel de drum se învață -inevitabil- lucruri noi, în primul rând din punct de vedere intelectual, dar și uman și existențial. Atât personal, cât și în experiența mea la catedră, am privit mereu cu o oarecare suspiciune cererea unor dascăli ca studenții să prezinte dintru început un plan de lucrare exact, de la care mai apoi să nu se mai abată. Nu am crezut niciodată în astfel de proiecte și nu le-am impus studenților mei cu prea mare strictețe. Desigur, este absolut necesar să se cunoască la plecare *direcția* și care sunt jaloanele și materialele ce pot ajuta; însă conceperea unei astfel de lucrări este un lucru *viu*, care pulsează și este fluctuant. Dacă este o călătorie autentică, nu ai cum să prevezi *din start* toate detaliile pe care le vei întâlni și de care va trebui să ții seama. Este ca și atunci când urmezi o cărare ce știi încotro te va duce, descoperind totuși cotituri și peisaje inedite și incredibile, despre existența cărora nu știai. În timp ce studiezi pentru a scrie o lucrare există multe aspecte noi și neprevăzute pe care le poți găsi și care -în mod obligatoriu- dau un nou contur ideii cu care ai plecat la drum. Redactarea unei teze presupune că înveți pe parcurs chestiuni pe care înainte nu aveai cum să le știi!

Parcurerea acestui drum este fascinantă și solicitantă. Pe cale, dacă urmezi lucrurile cu interes, se vor găsi mii de cărări alternative, date de reperarea unor texte și autori care au aprofundat într-o direcție anume respectivele aspecte; inevitabil se va gusta ceva din ele, însă trebuie revenit pe drumul principal, căci dacă nu, riști să nu mai finalizezi nimic; să ți se tot deschidă în față paranteze, pe care să nu mai apuci să le închizi. Un astfel

de parcurs te învață să fii umil, foarte umil, și deopotrivă concis. Faptul de a vedea cât de mult se ramifică știința și cât este de largă cunoașterea te face să te simți mic și recunoscător.

A „lucra” la o teză despre Isus, te constrânge să nu uiți în niciun moment că El nu este un simplu *obiect* pe care-l abordezi. Probabil că mulți autori despre care am pomenit în această lucrare s-au aplecat asupra Lui considerându-l astfel. Îmi amintesc de cuvintele lui Schweitzer pe care le-am citat deja, care pot să fie valabile și în situațiile în care se uită că Mântuitorul este o persoană vie și divină: „(Isus) nu a zăbovit, a trecut înaintea timpului nostru, l-a ignorat și s-a întors într-al său”. Îi mulțumesc Nazarineanului însuși pentru măreția, fascinația și inepuizabilitatea Lui și pentru că am reușit să duc studiul până la capăt!

Lucrarea mea a surprins idei, bătălii intelectuale, criterii exegetice și puncte de vedere asupra lui Isus. Totuși, niciuna dintre acestea nu îl poate cuprinde pe de-a-ntregul, nu îl poate epuiza. Au existat și există trăiri și întâlniri cu Domnul a căror forță și putere nu ar putea fi cuprinse în paginile unei cărți cu o oarecare pretenție științifică. Este suficient să ne gândim la Isus ce a dat tărie și curaj martirilor, care a generat pace și sens în sufletele a milioane de creștini din toate vremurile, în timpul unor împrejurări potrivnice... Este același Isus-istoric mort și înviat, care –așa cum spunea Kierkegaard- este contemporan prezentului nostru și ne face contemporani cu El.

Le mulțumesc tuturor acelorora care m-au ajutat și sprijinit în scrierea acestei lucrări. Întâi de toate, sunt recunoscător pentru suportul științific coordonatorului de lucrare pr. prof. univ. dr. Isidor Mărtincă și profesorului meu de biblic din studenție pr. prof. univ. dr. Giuseppe Segalla (1932-2011) de la Padova, care m-a susținut cu sfaturi și cu bibliografie. Acestuia din urmă îi păstrez o amintire deosebită: uman și exigent deopotrivă, a fost cu adevărat un erudit și un maestru, l-am citat deseori în această carte și mă simt mândru că am fost studentul său! Pentru sprijinul moral, le mulțumesc PSS dr. Virgil Bercea, episcopul meu, PSS Vasile Bizău, pr. dr. Eduard Roman și –în general– tuturor colegilor preoți și laici cu care am frecventat Școala Doctorală a Facultății de Teologie din cadrul Universității din București, începând din 2005: ipod. dr. Lucian Leș, pr. dr. Paul Popa, pr. dr. Adrian Podar, dr. Csaba Beke. Chiar dacă fiecare și-a urmat propriul parcurs de studii și de idei lucrând pe o tematică anume, experiența avută împreună ne-a îmbogățit pe toți nu doar intelectual, ci și uman.

Câteva persoane mi-au dăruit din timpul și din competența lor pentru corectura și revizuirea textelor: sr. dr. Ligia Man, prof. Mihaela Popovici-Danciu, prof. dr. Andrei Bereschi și pe atunci studentul și actualmente prietenul Marcel Aușan. Le sunt recunoscător!

În lunile în care am lucrat la scrierea și conceperea tezei a fost important să am parte de tihnă și de ambianțe liniștite. Le mulțumesc pentru sprijinul logistic părinților mei Dimitrie și Viorica Sabău, fratelui meu Dorin, pr. Marius și Anișoara Chiriloaei, precum și maicii Eliane Poirot și pr. Cornel Dîrle de la Schitul Stânceni.

Nu în ultimul rând, le mulțumesc celor care –pe atunci– erau studenți seminariști și mi-au fost de ajutor în organizarea

diferitelor aspecte concrete ce erau necesare pentru multiplicarea și susținerea tezei: pr. Horia Bursas, Istvan Deak și Olimpiu Torjoc.

Nu pot fără să fac un salt mai larg în timp prin care să-l amintesc pe pr. dr. Andrea Toniolo. Pe lângă faptul că l-am avut formator pe când eram student în anii I și II la Seminarul din Padova, dânsul a fost și primul meu profesor de Teologie Fundamentală. De la el am auzit întâia oară despre „Isus istoric” și, datorită felului în care predă materia, am decis să mă specializez la rândul meu în această ramură a Teologiei. Pe lângă a fi profesor universitar la Padova și la Roma, astăzi don Andrea este inspector în toate Facultățile de Teologie din Italia.

* * *

Aleg să închei cu câteva cuvinte rostite de către același Benedict al XVI-lea înainte de alegerea sa ca pontif. După ce a discutat cu Peter Seewald despre cercetările asupra lui *Isus istoric*, jurnalistul l-a întrebat cum ar concepe el, Cardinalul Ratzinger, un astfel de studiu despre Nazarinean. La care Purpuratul a răspuns:

„Găsesc că este (...) potrivit să te întrebi simplu: are sens personajul așa cum ne apare el în Noul Testament? Iar răspunsul meu ar fi: doar așa cum este el reprezentat acolo are într-adevăr sens! Doar așa are el măreție, putând fi cel care a declanșat asemenea evenimente. De aceea, eu sunt convins că

încrederea în Evanghelii - cu toată critica izvoarelor, din care poți și învăța multe lucruri - este pe deplin justificată. Noi putem, chiar dacă anumite elemente ale tradiției se vor fi format în detaliu, în continuare, în perioade mai târzii, să avem încredere, în ceea ce privește problema noastră, în mărturia Evangheliilor, găsind în ele adevărata figură a lui Hristos. Ea este mult mai reală decât reconstrucțiile istorice, aparent așa de sigure”⁹¹¹.

Pr. Cristian Florin Sabău,

Oradea, 31 august 2017,

Așezarea în raclă a brâului Maicii Domnului,

în Anul Jubiliar a 225 de ani de la fondarea
Seminarului Teologic orădean,

la aniversarea a 240 de ani de la fondarea
Episcopiei Greco-Catolice de Oradea,

în anul Centenarului aparițiilor
Fecioarei Maria la Fatima.

⁹¹¹ Ratzinger J. – Benedict al XVI-lea, *Dumnezeu și lumea. A crede și a trăi în epoca noastră. O convorbire cu Peter Seewald*, Sapientia, Iași 2009, p. 236.

BIBLIOGRAFIE

Documente magisteriale

- 1) Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est*, Presa Bună, Iași 2006.
- 2) ID., *Sacramentum caritatis*, Presa Bună, Iași 2007
- 3) Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Ed. ARCB, București 1995
- 4) ID., *Poporul evreu și sfintele sale scripturi în Biblia creștină*, Ed. ARCB, București 2006
- 5) Conciliul Ecumenic Vatican II, *Constituții, decrete, declarații*, Ed. ARCB, București 2000²
- 6) Ioan Paul al-II-lea, *Fides et Ratio*, Editura Presa Bună, Iași 1999
- 7) Pius al XII-lea, *Divino Afflante Spiritu*, (preluat de pe: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_it.html, 24.07.2009, ore 10.20)

Dicționare

- 8) Brown K., Fitzmeyer J., Murphy R. (îngrijit de), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia, 1997
- 9) Léon-Dufour X., (îngrijit de), *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. ARCB, București 2001
- 10) Latourelle R., Fisichella R. (îngrijit de), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990

Opere de-ale lui J. Ratzinger / Benedict al XVI-lea

- 11) Ratzinger J., *Elementi di Teologia Fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986
- 12) ID., *Guardare al crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992
- 13) ID., *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004
- 14) ID., *Biserica, chemare spre comunitate*, Aridia, Blaj 2005
- 15) ID., *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, Sapientia, Iași 2004
- 16) ID., *Sarea pământului. Creștinismul și Biserica Catolică la cumpăna dintre milenii*, Sapientia, Iași 2006
- 17) Ratzinger J. – Benedict al XVI-lea, *Dumnezeu și lumea. A crede și a trăi în epoca noastră. O convorbire cu Peter Seewald*, Sapientia, Iași 2009
- 18) Ratzinger J. – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007
- 19) ID., *Isus din Nazaret*, trad. Al. Mihăilescu, Ed. RAO, București 2010
- 20) ID., *Isus din Nazaret. Copilăria*, trad. Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2013
- 21) ID., *Isus din Nazaret, De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, trad. Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, coordonare Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2012

Opere diferite

- 22) Arenas O. R., *Teologia della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989
- 23) Artola A.M., Caro J. M. S., *Bibbia e parola di Dio*, Ed. Paideia, Brescia 1994
- 24) Azaro P. (îngrijit de), *Gesù di Nazaret all'Università. Il libro di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI letto e commentato negli Atenei italiani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012
- 25) Bahrdt K. F., *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande*, Halle J. Fr. Dost 1782
- 26) Balthasar H. U. von, *Jésus nous connaît-il? Les connaissons nous ?*, Le Centurion, Paris 1984
- 27) Barbaglio G., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002
- 28) Bauckham R., *Jesus and Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2006 , Expository Times 118 (2007) pp. 493-494
- 29) Battocchio R., *Teologia. Introdúcere*, Presa Bună, Iași 1993
- 30) Bordoni M., *Gesù di Nazareth. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1995³
- 31) Bisoc I., *Shemà noule Israel*, Ed. Serafica, Roman 2003
- 32) Botiza I. V., *Introdúcere în Studiul Sfintei Scripturi*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005
- 33) Bultmann Rudolf, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2008⁶
- 34) ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992²
- 35) Bussi N., *Il mistero cristiano*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992
- 36) Caba J., *Dai vangeli al Gesù storico*, Roma 1979
- 37) Cantalamessa R., Penna R., Segalla G., *Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Ed. Dehoniane, Bologna 2009
- 38) Catchpole D., *Jesus People: The Historical Jesus and the Beginnings of Christianity*, Baker Academic 2006

- 39) Charlesworth J. H. (îngrijit de), *Jesus and Archaeology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2006
- 40) ID., *The Historical Jesus. An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville 2008
- 41) Comisia Teologico-Istorică Marelui Jubileu al anului 2000 (îngrijit de), *Cristos, Cuvântul Tatălui*, Ed. Presa Bună, Iași 1996
- 42) Congar Y., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003³
- 43) Crossan J. D., *Gesù, una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994
- 44) Danielou J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1964
- 45) De Lubac H., *Meditație asupra Bisericii*, Humanitas, București 2004
- 46) Dibelius M., *Jesus*, Berlin 1939
- 47) Dodd, C.-H., *Le fondateur du christianisme*, Seuil, Paris 1972
- 48) ID., *The parables of the Kingdom*, Revised Edition, London 1936
- 49) Dotolo C., *La Teologia Fondamentale di fronte alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999
- 50) ID., *Sulle tracce di Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2002
- 51) Dunn J. D. G., *Gli albori del cristianesimo, I. La memoria di Gesù. Fede e Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006
- 52) Dupont J. (îngrijit de), *Jésus aux origines de la cristologie*, Leuven University Press, Leuven 1989²
- 53) Epis M., *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009
- 54) Estrada B., Manicardi E., Puig i Tàrrach A. (a cura di), *Vangeli: storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger* vol. 1+2, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2014
- 55) Evans C. A., *Jesus and his contemporaries*, Leiden, 1995
- 56) ID., *The Historical Jesus (Critical Conceptions in Religious Studies)*, 4 voll. Routledge, Abingdon 2004

- 57) ID., (îngrijit de) *Encyclopedia of the Historical Jesus*, Routledge, Abingdon 2008
- 58) Fabris R. (îngrijit de), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24): Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 1998
- 59) Ferent E., *Curs de Teologie Fundamentală. Teologia, știința mântuirii*, pro manuscripto, Iași 1991
- 60) ID., *Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului*, Ed. Sapientia, Iași 2004
- 61) Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke*, Leipzig 1841
- 62) Fisichella R., *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985
- 63) ID., (îngrijit de), *Gesù Rivelatore. Teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1988
- 64) ID., (îngrijit de), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997
- 65) Flusser D., *Jésus*, Editions du Seuil, Paris 1970
- 66) Forte B., *Dove va il cristianesimo*, Brescia 2000
- 67) ID., *Esența creștinismului*, Ed. ARCB, București 2004
- 68) ID., *La Teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987
- 69) Gnllka J., *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia Ed., Brescia 1993
- 70) Gowler D. B., *What are they saying about The Historical Jesus*, Paulist Press, New York/Mahawah, NJ 2007
- 71) Greshake G., *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia*, pro manuscripto, Roma 2000
- 72) Harnack von A., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003³, (ed. originală: *Das Wesen des Christentums*, Heinrich Verlag, Leipzig 1901

- 73) Herder J. G., *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien*, Riga, Hartknoch 1786
- 74) ID., *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, Riga, Hartknoch 1797
- 75) Herzog II W. R., *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Westminster Knox, Louisville 2005
- 76) Hess J. J., *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, Leipzig-Zürich 1768-1772
- 77) Jacobi J. A., *Die Geschichte Jesu für denkende und gemüthvolle, Leser*, 1816
- 78) Jeremias J., *Gesù e il suo annuncio*, Paideia, Brescia, 1993
- 79) ID., *Le parabole di Gesù*, Paideia Ed., Brescia 1973²
- 80) ID., *Il problema del Gesù storico*, Milano 1960
- 81) ID., *Teologie du Nouveau Testament I. La prédication de Jésus*, Editions du Cerf, Paris 1973
- 82) Jülicher A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1899
- 83) Kasper W., *Gesù il Cristo*, Ed. Queriniana, Brescia 2001⁹
- 84) Käsemann E., *Essais Exégétiques*, Delachaux & Niestlé Éditeurs 1972
- 85) Kern W., Pottmeyer H. J., Seckler M. (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale. Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990
- 86) Kümmel W.G., *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Il Mulino, Bologna 1976
- 87) Lambiasi F., *Teologia Fundamentală. Revelația*, Ed. Presa Bună, Iași 1994
- 88) Lavatori R., *Dumnezeu și omul*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2009
- 89) Latourelle R., *Teologia della Rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Cittadella Ed., Assisi 1996

- 90) Latourelle R., O'Collins G. (îngrijit de), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982²
- 91) Lehmann K., *Il problema di Gesù di Nazaret*, în W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di Teologia Fondamentale. Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990
- 92) Léon-Dufour X., *Résurrection de Jésus et message paschal*, Seuil, Paris 1971
- 93) Ludemann G., *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat*, Lüneburg 2000
- 94) Machovec M., *Jésus pour les athées*, Desclée, Paris 1978
- 95) Marga A., *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca 2010
- 96) Marshall I.H., *I believe in the Historical Jesus*, Regente College Publishing, Vancouver 2001
- 97) Mărtincă I., *Isus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu*, Ed. Gramar, București 2000
- 98) ID., *Scheme de Teologie Fundamentală*, Ed. Gramar, București 2002
- 99) Meier J. P., *Un ebreu marginale. Ripensare il Gesù storico. I-Le radici del problema e della persona*, Ed. Queriniana, Brescia 2002²
- 100) ID., *Un ebreu marginale. Ripensare il Gesù storico. II-Mentore, messaggio e miracoli*, Ed. Queriniana, Brescia 2002
- 101) ID., *Un ebreu marginale. Ripensare il Gesù storico. III-Compagni e antagonisti*, Ed. Queriniana, Brescia 2003
- 102) Moingt J., *L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio Fidei)*, Paris 1993
- 103) Moltmann J., *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Ed. Queriniana, Brescia 1991
- 104) Norelli E., Pofet J.-M., (îngrijit de), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998
- 105) Opitz E. A., *Geschichte und Charakterzüge Jesu*, Jena și Leipzig 1812

- 106) Ocariz F., Blanco A., *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale*, Ed. Università S.Croce, Roma 2001
- 107) Patterson St., *Il Dio di Gesù Cristo. Il Gesù storico e la ricerca del significato*, Claudiana, Torino 2005
- 108) Pelikan J., *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, Humanitas, București 2000
- 109) Perrot C., *Jésus et l'histoire*, Desclée, Paris 1979
- 110) Pié-Ninot S., *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002
- 111) Pirola G., Cappellotti F., *Il «Gesù storico». Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1988
- 112) Puig (i Tàrrrech) Armand, *Iisus. Un profil biografic*, Ed. Meronia, București 2007
- 113) Reinhard V. F., *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der cristlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf*, 1781
- 114) Renan E., *Viața lui Isus*, Ed. Eurporint, București, s.a.
- 115) Robinson J. M., *Kerygma e Gesù storico*, Paideia Ed., Brescia 1977
- 116) Rocchetta G., Fisichella R., Pozzo G., *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica, vol. I*, EDB, Bologna 1985
- 117) Roloff J., *Gesù*, Einaudi Tascabili, Torino 2002
- 118) Sanders E.P., *Jesus and the Judaism*, London, 1985
- 119) Schillebeeckx Ed., *Gesù, la storia di un vivente*, Ed. Queriniana, Brescia 1980³
- 120) ID., *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Ed. Queriniana, Brescia 1980
- 121) Schlosser J., *Iisus din Nazaret*, Corint, București 2003
- 122) Schröter J., *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa- Retter der Welt (Biblische Gestalten)*, Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 2006
- 123) Schweitzer, A., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia Ed., Brescia 1986

- 124) Schnackenburg R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia Editrice, Brescia 1995
- 125) ID., *L'evangile selon Marc I+II*, Desclée, Paris 1973
- 126) Segalla G., *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010
- 127) ID., *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Ed. Cittadella, Assisi 2006
- 128) Semler, J.S., *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, Halle 1779
- 129) Sescu P. (îngrijit de), *Introdúcere în Sfânta Scriptură*, Ed. Sapiéntia, Iași 2001
- 130) Stegemann W., Malina B. J., Theissen G., (îngrijit de), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia Ed., Brescia 2006
- 131) Takashi O., *Jesus. Geschichte und Gegenwart* (BTS 82), Neukirchener Verlag, Neukirchen 2006
- 132) Toniolo A., *Cristianesimo e verità. Corso di Teologia Fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 2004
- 133) Theissen G., Merz A., *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2007³
- 134) Venturini, K. H., *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, 1800-1802
- 135) Vermes G., *Jésus le juif*, Desclée, Paris 1978
- 136) Waldenfels H., *La Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporano*, Cinisello Balsamo 1988
- 137) Wicks J., *La divina rivelazione e la sua trasmissione*, Ed. Pont.Universita' Gregoriana, Roma 2002
- 138) Zahont H., *Cominciò con Gesù di Nazareth. Il problema di Gesù storico*, GDT 61, Queriniana, Brescia 1972

Article

- 139) Aletti J. -N., „Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus”, în *RSR*, 87/3, 1999, pp. 423-444
- 140) Bourguine B., „La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité”, în *Revue thologique de Louvain*, 34, 2003, pp. 281-305
- 141) Burnet R., „Une vision radicale du Jésus historique, le «Jesus Seminar»”, în *Communio*, XXVII, 2, mars-avril 2002, pp. 27-33
- 142) Cote R., „La christologie et l'imagination pascale”, în *Concilium* 269, 1997, pp. 97-105
- 143) Dupuy M., „Les mystères de Jésus”, în *Communio*, XXVII, 2, mars-avril 2002
- 144) Freyne S., „La recherche du Jésus historique. Quelques réflexions théologiques”, *Concilium* 269, 1997, pp. 49-64
- 145) Gibert P., „Critique, méthodologie et histoire dans l'approche de Jésus”, în *RSR* 96/2, 2008, pp. 219-240
- 146) Gisel P., „Les limits de la christologie ou la tentation d'absoluité”, în *Concilium* 269, 1997, pp. 85-96
- 147) Marga A., „O carte de cotitură: Jesus von Nazareth de Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI)”, disponibil pe <http://www.ziuaadecj.ro/action/article?ID=4115>, consultat în 26.05.2007
- 148) Marguerat D., „La «Troisième Quête» du Jésus de l'histoire”, în *RSR* 87/3, 1999, pp. 397-421
- 149) Martini C. M., „Gesù di Nazaret, la via dell'amore di Dio e del prossimo”, cit. pe <http://www.zenit.org/article-11142?l=italian>, 7.10.2007, ore 20.15
- 150) Moingt J., „La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une méditation culturelle”, în *Concilium* 269, 1997, pp. 75-83
- 151) Müller G. L., *Il Gesù della storia nella parola di Benedetto XVI*, pe http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/

- 152) cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20130430_infanzia-gesu-muller_it.html, 8.07.2015, ore 11,54
- 153) Perrot Ch., „Enquêtes sur Jésus de Nazareth”, în *Communio*, XXVII, 2, mars-avril 2002, pp. 15-25
- 154) ID., „La Quête historique de Jésus de XVIII^e siècle au début du XX^e”, în *RSR* 87/3, 1999, pp. 353-372
- 155) Puig I Tarrech A., „Jesús: profecia i saviesa”, în *RCatT*, XXXIII/2, 2008, pp. 477-502
- 156) ID., „La recherche du Jésus historique” în *Biblica* 81 /2000, pp. 179-201
- 157) Ravasi G., „Qumran. Gesù e il mistero degli Esseni”, în *Avvenire*, 17.06.2007, disponibil pe: <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.com/2007/06/gesu-di-nazaret-la-parola-mons-ravasi.html>, consultat în 7.09.2009
- 158) Riches J., „Jésus, le juif. Ses rapports avec le judaïsme de son temps”, în *Concilium* 269, 1997, pp. 65-74
- 159) Sabău C. F., „Conștiința lui Christos în *Dramatica teologică* a lui H. U. von Balthasar”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLVIII 2, Cluj Napoca 2003, pp. 83-92
- 160) ID., „Credibilitatea istorică a lui Isus în dezbaterile teologico-cristologice ale secolelor XVIII-XXI”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, L 4, Cluj Napoca 2007, pp. 65-77
- 161) ID., „La categoria di «Imprepensabilità» nella cristologia Balthasariana” în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1/2008, pp. 157-166
- 162) Schlosser J., „La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique”, în *RSR* 96/2, 2008, pp. 201-218
- 163) ID., „Le débat Käsemann Bultmann” în *RSR* 87/3 (1999)
- 164) Schönborn Ch., „Il Papa nell'Agorà”, disponibil pe http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/20040.php?index=20040&po_date=13.04.2007&lang=it, descărcat în 7.10.2007

- 165) Segalla G., „La «Terza Ricerca» del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno nel quadro della ricerca moderna”, in *Revista Catalana de Teologia*, XXXIII/2, Catalunya 2008
- 166) ID., „La «terza ricerca» del Gesù storico. Il rabbi ebreo di Nazareth e il Messia crocifisso” in *Studia Patavina*, 40 (1993), pp. 463-515
- 167) ID., „La «terza ricerca» del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno nel quadro della ricerca moderna”, in *RCatT*, XXXIII/2, 2008, pp. 273-299
- 168) ID., „La verità storica dei vangeli e la «terza ricerca» su Gesù”, in *Lateranum* 41/1995, pp. 461-500
- 169) ID., „Un bel ritratto di Gesù e un Gesù sfigurato. Paolo Flores D’Arcais a confronto con il libro del Papa su Gesù di Nazareth”, in *ATT*, 2/2007, pp. 557-570
- 170) ID., „Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede” in *Studia Patavina* 45 (1998), pp. 3-19
- 171) Souletie J. -L., „Herméneutique théologique et escatologie”, in *RSR* 87/3, 1999, pp. 445-467
- 172) Teobald Ch., „Le bilan d’une recherche trois fois séculaire qui interroge la théologie”, in *RSR*, 96/2, 2008
- 173) Unterberger G., „Quale Cristo ci danno i vangeli? Alcuni aspetti recenti”, in *Credere Oggi*, 4/1982, pp. 5-15.

INDICE DE NUME

- Albertz, 179.
 Artola A.M., 246.
 Bahrdt K. F., **64-67**,
 68, 70, 71, 91, 480.
 Balthasar H. U. von,
 21, 41, 484, 485.
 Barbaglio G., 26, 37,
 232, 308, **346-356**,
 381.
 Barbero F., **364**.
 Bart E., 476.
 Barth K., 196.
 Bauer B., 23, **111-126**,
 138, 142, 482.
 Benedict al XVI-lea,
 14, 15, 19, 20, 21, 22,
 27, 28, 29, 34, 35, 37,
 40, 267, **401-444**,
 446, 447, 448, 449,
 457, 459, 468, 470,
 472, 478, 480, 481,
 489, 490, 492, 494,
 496, 497, 498, 502,
 503, 506, 509, 510,
 511, 513, 514, 515,
 518, 519.
 Borg M., 26, 305, 388.
 Bornkamm G., 36,
 225, **232-237**, 249,
 304.
 Bourguine B., 196.
 Brown D., 40, 293.
 Brown K., 212.
 Bultmann R., 20, 23,
 24, 32, 36, 38, **170-**
198, 215, 216, 217,
 218, 220, 221, 222,
 230, 232, 234, 235,
 238, 239, 248, 249,
 250, 261, 263, 270,
 274, 303, 319, 396,
 409, 411, 412, 436,
 451, 455, 483, 485,
 486, 487, 488, 489,
 490.
 Caba J., 225.
 Cantalamessa R.,
 236.
 Caro J. M. S., 242,
 243, 245.
 Charlesworth J. H.,
 26, 306.
 Codul lui da Vinci,
 40, 295.
 Conciliul Ecumenic
 Vatican II, *vezi*
Vatican II.
 Corinteni (Cor), 182,
 183, 196, 260, 355,
 513.
 Cottier G. M. M.,
446-448.
 Crossan J. D., 26, 37,
 300, 305, 306, 350,
 383, 388, **389-395**,
 396.
 D'Arcais P. F., 403,
 465, 467, **474-477**.
 Damilano M., 403,
460-461.
 Dodd, C. -H., 228,
 235.
 De Lubac H., 431.
 De Marco P., **465-**
467.
 Dei Verbum, 245.
 Dibelius M., 179.
 Dunn J. D. G., 57,
 230, 235, 236, 274,
 282.
 Dupont J., 222, 225.
 Evans C. A., 304.
 Fabris R., **453-454**.
 Feuerbach L., 127.
 First Quest - *vezi Old*
Quest.
 Fisichella R., 180,
 196, 345.
 Fitzmeyer J., 212.
 Flusser D., 25, 38,
 224, **278-280**, 285,
 287, 350.
 Forte B., 137, **449-**
451.
 Funk R. W., 26, 307,
 378, 380, 381, 388.

- Galli dalla Loggia E., 344, 350, 369, 391, **456-457**.
- Gibert P., **468-474**, 495.
- Gibellini R., **451-452**.
- Gnilka J., 20, 71, 80, 87, 123, 158, 305, 451.
- Greshake G., 108.
- Harnack von, A., 23, 24, **127-138**, 172, 173, 393, 411, 437, 455, 481, 483.
- Herder J. G., 22, 44, **62-64**, 403.
- Hess J. J., 43, 44, **59-60**.
- Ioan (*evangelhia In*), 22, 62, 63, 74, 100, 101, 102, 104, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 130, 137, 140, 153, 166, 206, 208, 209, 211, 212, 318, 328, 442, 444, 453, 484, 500, 501, 502, 509, 510, 511, 512.
- Ioan (*apostolul*), 69, 74, 79, 432.
- Ioan Botezătorul, 47, 58, 68, 77, 78, 79, 133, 235, 263, 282, 299, 303, 314, 316, 329, 330, 331, 333, 344, 350, 369, 391, 426, 502, 503.
- Ioan Paul al II-lea, 401.
- Jacobi J. A., 43.
- Jesus Seminar, 26, 37, 38, 294, 302, 307, 308, **378-389**, **395-397**, 399, 429.
- Jeremias J., 36, 218, 225, **226-234**.
- Jülicher A., 228.
- Kähler M., 23, 38, **170-172**, 173, 409, 489.
- Kasper W., 24, 36, 64, 224, **248-254**.
- Käsemann E., 24, 32, 36, **199-215**, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 231, 237, 237, 249, 263, 270, 274, 298, 412, 453, 479, 489, 490, 491, 492.
- Kern W., 94, 212.
- Kümmel W. G., 225, 271, 411.
- Lambiasi F., 225.
- Latourelle R., 225, 229.
- Lehmann K., 230, **448-449**.
- Lessing G. E., 21, 45, 46, 53, 54, 57.
- Luca (*evangelhist /evangelhia Lc*), 22, 65, 66, 100, 103, 113, 114, 116, 119, 140, 210, 211, 212, 284, 384, 394, 433, 442, 500, 501, 502, 504, 506, 513.
- Machovec M., 58, 168, 354.
- Malina B.J., 198, 493.
- Marcu (*Mc evangelist /evangelhia*), 22, 26, 62, 85, 102, 103, 107, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 138, 139, 140, 141, 144, 208, 209, 293, 359, 365, 384, 385, 386, 390, 433, 513.
- Marga A., 28, 406, **454-456**, 457.
- Marguerat D., 306, 362, 382, 385, 386, 391.
- Marshall I. H., 225.
- Martini C. M., 225, 403, **458-460**, 461, 462, 463.
- Matei (*Mt evangelist /evangelhia*), 22, 63, 79, 85, 101, 103, 113, 114, 116, 119, 140, 207, 208, 209, 299,

- 302, 384, 432, 433, 438, 500, 501, 502, 503, 505, 513.
- Meier J. P., 26, 37, 292, 295, 302, 305, 308, **320-346**, 355, 451, 465, 494, 512.
- Melloni A., **461-462**.
- Messori V., 404, **463-464**.
- Merz A., 228, 277.
- Moingt J., 223.
- Moltmann J., 437.
- Müller G. L., 500.
- Murphy R., 212.
- New Quest, *-vezi Second Quest*.
- No Quest, 36, 38, **170-198**, 242, 275, 285, 410, 485.
- O'Collins G., 229.
- Old Quest, 36, 38, **41-169**, 231, 256, 285, 289, 294, 408, 409, 429, 479, 480, 482, 483, 484, 495.
- Opitz E. A., 43.
- Osiander, 21, 43.
- Patterson St., 26, 378, 379, 380, 381, 384, 387, 466.
- Paulus H. E. G., **89-94**, 480.
- Pavel (sf.), 24, 48, 52, 67, 74, 105, 126, 130, 145, 183, 196, 235, 260, 269, 308, 317, 385, 475, 477, 517.
- Penna R., 236.
- Perrot C., 357.
- Petru (*apostolul*), 40, 48, 52, 65, 99, 103, 114, 142, 144, 182, 183, 223, 299, 336, 351, 353, 354, 359, 390, 401, 402, 406, 407, 432, 442, 446, 510, 515.
- Pié-Ninot S., 224, 225, 227, 234, 303.
- Pius al XII-lea, 268.
- Pottmeyer H. J., 94, 230.
- Puig (i Tàrrach) A., 26, 33, 37, 284, 308, **365-377**.
- Ratzinger J., 14, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 34, 35, **401-444**, 446, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 467, 468, 474, 475, 477, 479, 481, 482, 497, **498-518**, 522.
- Ravasi G., 403, 494, 506.
- Reinhard V. F., 44, **60-61**.
- Reimarus H. S., 14, 19, 21, 22, 31, 36, 44, **45-58**, 108, 126, 128, 147, 155, 157, 168, 270, 278, 411.
- Renan E., 22, 33, **72-89**, 120, 165, 166, 481.
- Riches J., 305.
- Robinson J. M., 36, 220, 224, 225, 231, 234, **237-242**.
- Sabău C. F., 14, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 39, 487.
- Sanders E. P., 25, 36, 37, 288, 291, 297, 303, 304, 305, **308-320**, 355, 397.
- Schillebeeckx Ed., 177, 224, 225, **254-267**, 283.
- Schlosser J., 33, 37, 222, 223, 308, 324, 345, **356-364**.
- Schmidt, 179.
- Schönborn Ch., **445-406**.
- Schweitzer A., 21, 31, 32, 36, 38, 39, 42, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 88, 93, 94, 99, 106, 108, 109, 119, 123, 124,

- 126, 136, 141, 144,
145, 146, **147-165**,
166, 167, 168, 169,
170, 172, 173, 194,
202, 270, 285, 289,
320, 322, 379, 409,
411, 437, 479, 481,
482, 483, 484, 520.
- Schnackenburg R.,
24, 36, 225, **267-274**,
213-416, 424, 469,
472, 492, 493.
- Schmidt, K. L., 179,
238.
- Seckler M., 94, 230.
- Segalla G., 20, 137,
225, 231, 236, 275,
284, 286, 287, 289,
290, 291, 293, 296,
297, 300, 301, 302,
304, 305, 306, 307,
308, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 321,
327, 328, 329, 337,
343, 344, 345, 346,
350, 351, 352, 354,
355, 363, 364, 366,
367, 368, 375, 376,
377, 382, 392, 393,
394, 400, 402, 415,
420, 444, 458, 460,
461, 475, 476, 477,
498, 521.
- Semler, J. S., 54, 56.
- Second Quest, 38,
199-276, 288, 309,
359, 379, 386, 489,
493, 494.
- Stegemann W., 494.
- Strauss D. F., 23, 45,
62, 73, 93, **94-110**,
113, 115, 120, 123,
123, 126, 130, 148,
155, 161, 168, 184,
194, 482.
- Teobald Ch., 346.
- Theissen G., 109, 228,
269, 352.
- Third Quest, 36, 37,
38, **277-400**, 408,
410, 443, 451, 476,
479, 487, 493, 494,
495, 497.
- Tindal M., 44.
- Toma (*apocrif*), 301,
302, 305, 308, 324,
351, 358, 359, 383,
384, 385, 354, 386,
390, 393, 395.
- Toniolo A., 168, 169,
524.
- Theissen G., 109, 230,
277, 352.
- Unterberger G., 133.
- Vatican II, 24, 243,
249, 417, 455, 477.
- Venturini K. H., **68-71**.
- Vermes G., 25, 38,
224, **280-282**, 285,
292, 305.
- Waldenfels H., 159,
230, 231, 233, 234.
- Weiss J., 113, 150,
151-155, 157, 270,
437.
- Wrede W., **138-146**,
147, 157, 270, 396.

Isus Hristos, Isus istoric... cartea de față poate arăta ceva fiecărei categorii de oameni, credincioși sau necredincioși, practicanți sau indiferenți, bigoți sau zeflemitori: că – departe de a fi o preocupare pentru oameni creduli și naivi –, persoana, existența istorică, faptele și cuvintele lui Isus au ocupat minți inteligente, au suscitât căutări și raționamente, criterii și cărări defel simple ori scontate.

Isus Hristos... istoric... lumina, forța, firul roșu... pe calea vieții!

†Virgil Bercea, Episcop de Oradea-Mare

Nu se mai poate reda cu fidelitate istoria filosofiei contemporane fără a lua în seamă istoria creștinismului și schimbările pe care le-a antrenat cercetarea lui „Isus istoric”.

De mult se simțea nevoia unui studiu în România asupra lui „Isus istoric”. El vine târziu nu numai aici, dar important este că s-a făcut acest pas pe care nu putem să nu îl socotim un eveniment teologic și cultural de mare importanță. Mulți au avut impresia că aducând în discuție istoricitatea lui Isus ar scădea bazele credinței în mesajul său. Această impresie s-a erodat, iar acum știm prea bine că însuși creștinismul câștigă dacă este dezvoltat, la distanță de bigoteriile de toate felurile, mistice și laice, ce umplu lumea, plecând de la propria cultură și în raport cu evoluția și interogațiile lumii.

Prof. Univ. Dr. Andrei Marga



Pr. Cristian Florin Sabău s-a născut la Oradea pe 20 aprilie 1977. În 2001 a obținut licența în teologie la Padova (cu o lucrare despre „Dimensiunea soteriologică în D. Stăniloae”), în 2003 masteratul în Teologie Fundamentală la Roma („O lectură teologico-fundamentală a temei credinței în scrierile lui N. Steinhardt”) și doctoratul la București (2009), susținând o teză al cărei text alcătuiește acest volum.

A devenit preot în 15 august 2002. A fost Rectorul Seminarului Teologic din Oradea (2003-2010). În prezent activează ca Părinte Spiritual în cadrul aceluși Seminar.